الرّدُّ على شُبُهاتِ المُعاصِرِين

حوّلَ مبحثِ الدّلالاتِ من عِلم أصُول الفِقْه

الطبعة الأولى
1439 هـ
2018 م

اسم الكتاب: الرّدُّ على شُبُهاتِ المُعاصِرين
حوْلَ مبحثِ الدّلالاتِ من عِلم أصُول الفِقْه

إعداد: هشام محمد فتحي السعيد مشالي

موضوع الكتاب: فقه

عدد الصفحات: 324 صفحة

عدد الملازم: 21 ملزمة

مقاس الكتاب: 17 × 24

عدد الطبعات: الطبعة الأولى

رقم الإيداع: 14742 / 2017

الترقيم الدولى: ISBN : 978 - 977 - 278 - 612 - 1





دار البشير للثقافة والعلوم
elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com
01012355714 - 01152806533

الرّدُّ على شُبُهاتِ المُعاصِرين

حوْلَ مبحثِ الدّلالاتِ من عِلم أصُول الفِقْه

رسالةٌ علميّةٌ لنَيْل درَجَة التّخصص (الماجستير)

قسم الشريعة الإسلامية - شعبة أصول الفقه

إعداد

هشام محمد فتحي السعيد مشالي

١٤٣٢هـ - / ٢٠١١ م

دار البشير

للثقافة والعلوم

إهداء

إلى منَّة الله عليّ وعلى المؤمنين..

إلى أشرفِ الخلق أجمعين..

إلى خالدِ الذّكر في العالمين..

إلى النَّبي الصادِق الأمِين..

أهدي هذا العمل.

عسَى أن أسعَدَ برؤيته في مَنامي..

ويَروي ظمئِي بيدِه في معادي.

شكرٌ وتقدير

الحمد لله الذي شرّفني بالإسلام خير الأديان، ومنَّ عليَّ ببعثة النبي العدنان، وجعلني بكرَمِه من حمَلة القرآن، وحبَّب إليَّ دراسة علم أصول الفقه، ثم وفَّقني بمَنِّه وفضله وحوْلِه وقوَّته إلى إتمام هذه الدراسة، فالحمدُ لله أولًا وآخرًا ودائمًا وأبدًا، وأسأله تعالى الإعانةَ والتوفيقَ لشكر هذه النعم على الوجه الذي يحبّ ويرضى.

ثم أُسجل شكري وتقديري وثنائي، لأستاذي الفاضل أ. د. صلاح زيدان، أستاذ أصول الفقه بكلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بالقاهرة، والعميد الأسبق لكلية الشريعة والقانون بتفهنا الأشراف، والمشرف على الرسالة؛ اعترافًا بفضله، وتقديرًا لعلمه، وعرفانًا بالجهد الذي لمستُه أثناء فترة إشرافه عليَّ، فقد منحني خلال تلك الرحلة الكثيرَ من وقته وجهده، وزوَّدني بالتوجيهات العلمية، والملاحظات القيِّمة، كلُّ ذلك إضافةً إلى طلاقة الوجه، ورحابة الصدر، والتشجيع والعوْن المعنوي، فاللهم اجْزه عني خير الجزاء، واجعل عمله خالصًا وفي رضاك، وامْنحه الصحة والعافية، والشكرُ موصولٌ لفضيلة أ. د. حمدي صبح رئيس قسم أصول الفقه بجامعة الأزهر، وفضيلة أ. د. إبراهيم عبد الرحيم وكيل كلية دار العلوم بجامعة القاهرة على قبولهما مناقشة الرسالة، نفعنا الله بعلمهما.

ولا يفوتني شكرُ فضيلة الشيخ الدكتور محمد يسري إبراهيم، نائب رئيس الجامعة الأمريكية المفتوحة، على رعايته لي منذ بدْء رحلة البحث إلى أن منَّ الله علي بإتمامه، لا حرمني الله من نصحه وتوجيهه، فاللهم بارك له في علمه، ووفقه لما تحب وترضى، وألزمه كلمة التقوى.

وأسجل شكري بقلمي بعد أن سجلته بلسان حالي ومقالي لوالدتي الحبيبة ووالدي الغالي على ما ربَّياني عليه من حُبِّ العلم وبذل الجهد فيه، وعلى ما قدَّما لي من عوْن ودعاء، واللهَ أسألُ أن يبارك لي فيهما، ويمتّعهما بالصحة والعافية.

كما أشكر لزوجي الودود دوامَ عوْنها، وعظيمَ مساعدتها، وكريمَ رفقتها لي في هذا الدرب المبارك، فجزاها الله عني خير الجزاء، وبارك لها في عمرها وولدها.

وأخيرًا، جزى الله خيرًا مَن ساعد في الإخراج الفني للبحث وطباعته، وكذا كل من أعانني على إتمام هذا العمل بالنصح أو التوجيه أو الدعاء.

واللهُ من وراء القصد، ولا حول ولا قوة إلا بالله العليِّ العظيم.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله منزل الكتاب، مجري السحاب، سريع الحساب، هازم الأحزاب. والصلاةُ والسلام على خاتم النبيين، وإمام المجاهدين، قائد الغر المحجلين، الذي جاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين. ورضي اللهُ عن الآل والصحْب والتابعين، وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فالتدافعُ بين الحق والباطل سنةٌ من سنن الله الجارية في خلقه، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [البقرة:251]، وتحقيقًا لهذه السنة الإلهية شرعَ الله الجهاد؛ فأصبح فريضةً على كل من قال لا إله إلا الله، محمد رسول الله، فلا سبيل للنجاة من النار إلا بالإيمان والجهاد بالمال والنفس، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَٰرَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الصف:10-11]. بل ولا يكون العبد مؤمنًا حقًّا إلا باليقين والجهاد، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات:15].

والقتالُ في سبيل الله هو أعلى مراتب التضحية، ولكنّ القتال ليس هدفًا يُراد لذاته في الإسلام، وإنما هو وسيلة لردّ العدوان على شرع الله وأرضه. ولأن الإسلام هو الدين الذي رفع راية ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ [البقرة:256]؛ لذلك شُرع القتالُ من أجل حماية هذه الراية.

وكما أن القتال في سبيل الله شرعٌ لحماية الدعوة على الأرض، فإن جهادًا من نوع آخر شُرع لحماية الدعوة في القلوب، وهو جهاد الكلمة، وهو ما أُمر به النبي ﷺ في المرحلة المكّيّة قبل الإذن في القتال؛ حيث فرضَ الله عليه الجهادَ بالقرآن، فقال تعالى: ﴿وَجَٰهِدْهُم بِهِۦ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان:52]. وكما أنزل الله الحديد، أنزل الكتاب ليقوم الناس بالقسط، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد:25].

فالجهادُ نوعان: جهادُ الكلمة والبيان، وجهادُ السيف والسنان، وكلٌّ منهما لا يستغني عن الآخر ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ [الفرقان:31]. والإعدادُ لكلٍّ منهما دليلٌ يقدمه العبد على صدق إيمانه بالله، وبرهانٌ على رغبته في طلب رضا مولاه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً﴾ [التوبة:46].

وما كان لمؤمن أن يقعدَ والحربُ على أشدّها على الجبهتين، حربٌ على الأرض تأكل الأخضر واليابس، وتنتهك الحرماتِ وتدنس المقدساتِ، وحربٌ فكرية تستهدف اقتلاعَ العقائد من القلوب وزعزعتَها في النفوس؛ لتصبح خاوية على عروشها: لا تحمل رسالة، ولا تدافع عن قضية.

وأخطر تلك الحروب الفكرية - منذ النصف الثاني من القرن العشرين - ما كان بيَدِ فريقٍ من بني جلدتنا، يتكلمون بألسنتنا، ويحملون أسماءَنا، قد تلقَّوا التدريباتِ الكافيةَ لخوض غمار هذه الحرب في معسكرات الغرب الفكرية، حصلوا فيها على أعلى الشهادات، وحازوا أرقى الأوسمة من قادة الغرب الكافر معظمُهُ بالله ورسوله.

ثم ما لبثوا أن نزلوا إلى ساحتنا الفكرية، وتجمَّعوا تحت شعارات برَّاقة مثل: شعار (الاستنارة) والدعوة إلى (الفكر الديني المستنير)، وشكَّلوا تيارًا يحمل أفرادُه ألقابًا رنَّانة،

مثل لقب (المفكر الإسلامي الكبير)، و(المفكر العربي القدير).. الخ.

ووسِعَ هذا التيارُ مختلفَ الاتجاهات الفكرية، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، وبالرغم من تعدّد مذاهبهم وتفرّق مشاربهم، إلا أنهم وجدوا ضالتهم في القراءة العصرية للنصوص الدينية.

ولأن شبههم الخبيثة كالشجرة الخبيثة، قد انتفشت وكثرت فروعها، لتغطي على الشجرة الطيبة، وتحجُب رؤية الناس لها، فقد آثرت ألا أنشغلَ بتقطيع الفروع، وإنما باجتثاثها من فوق الأرض، يقيناً بأن ما لها من قرار؛ ولهذا ركّزت الحديثَ في الردّ على ما شبهوا به حول مبحث الدلالات من هذا العلم المنيف: علم أصول الفقه؛ فإذا تهاوتْ شبهاتُهم حول هذا المبحث فقد انهار بنيانُهم، فهو الأصل لغيره، وإذا انهدم الأصل تهدَّمت جميعُ الفروع، ومن ثم كان هذا البحثُ بعنوان:

«الردُّ على شبُهاتِ المُعاصرين حولَ مبحثِ الدّلالاتِ من علم أصول الفقه»

«والشُّبْهةُ: الالتباسُ، وأُمورٌ مُشْتَبِهةٌ ومُشَبِّهَةٌ: مُشْكِلَة يُشْبِهُ بعضُها بعضًا، وشَبَّهَ عليه: خَلَّطَ عليه الأَمْرَ حتى اشْتَبَه بغيره، وَالْجَمْعُ: شُبَهٌ وَشُبُهَاتٌ، مِثْلُ: غُرْفَةٍ وَغُرَفٍ وَغُرُفَاتٍ. وَالشُّبْهَةُ فِي الْعَقِيدَةِ: الْمَأْخَذُ الْمُلَبِّسُ، سُمِّيَتْ شُبْهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ»[1].

والمقصودُ بالمعاصرين في هذا البحث: بعضُ أعلام المدرسة العصرانية[2]، الذين

(١) «لسان العرب» لابن منظور، و«المصباح المنير» للفيومي مادة (شبه).

(٢) العصرانية (Modernism): «حركة تحديث واسعة نشطت داخل الأديان الكبرى: اليهودية، والنصرانية، والإسلام أيضًا، وهي لا تعني مجرد الانتماء إلى هذا العصر، ولكنها مصطلح خاص؛ فالعصرانية في الدين: وجهة نظر في الدين مبنيةٌ على الاعتقاد بأن التقدم العلمي والثقافة المعاصرة يستلزمان إعادة تأويل التعاليم الدينية التقليدية على ضوء المفاهيم الفلسفية والعلمية السائدة». انظر: منير البعلبكي، قاموس إنجليزي عربي، ص586.

لمعتْ أسماؤهم خلالَ العقود الخمسة الأخيرة، والذين يدْعون إلى إعادة تأويل النصوص الدينية لتناسبَ العصـر الحديث، مستندين إلى شبهٍ واهية الْتَبس فيها الحق بالباطل تارة، وتمحَّض فيها الباطل تارة أخرى؛ وأهمهم – في نظر الباحث – خمسة أشخاص:

1 – الدكتور نصر حامد أبو زيد: الأستاذ بقسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب، جامعة القاهرة (سابقًا)، والأستاذ الزائر بجامعة ليدن بهولندا بدءًا من أكتوبر سنة 1995م – بعد حكم القضاء المصري بالتفريق بينه وبين زوجته لردَّتِه – وحتى وفاته بالقاهرة سنة 2010م عن عمرٍ يُناهز 67 عامًا. وهو أكثرُهم كتابة في الموضوع محل البحث؛ لذا بدأت بكلامه – إنْ وجد – ثم عقَّبت بكلام غيره من المؤيدين لفكرته.

2 – الدكتور محمد أركون: أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة بجامعة السوربون بفرنسا، ولد بالجزائر، وتوفي بباريس سنة 2010م، عن عمرٍ يُناهز 82 عامًا، حرص على أن تكون جلُّ كتاباته بالفرنسية، وبلغةٍ تشتمل على كثير من الاصطلاحات الخاصة به، ممَّا جعل كتبَه أقل انتشارًا؛ لذا أخَّرته عن الدكتور نصر حامد، وجعلته تاليًا له باعتبار أنهما يمثّلان المدرسة العلمانية.

3 – الدكتور حسن حنفي: الأستاذ المتفرغ بقسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، ولد سنة 1935م، حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون، رأسَ قسم الفلسفة بكلية الآداب، جامعة القاهرة، كما عمل كنائب رئيس الجمعية الفلسفية العربية، والسكرتير العام للجمعية الفلسفية المصرية. وهو صاحبُ مشروع فكري يعبّر عن الرؤية اليسارية للإسلام، أتاح له موقعُه كأستاذ في الجامعة التأثيرَ في فكر الكثيرين؛ لذا قدَّمتُه كثالثِ القوم.

4 – المحامي خليل عبد الكريم: بدأ حياته في صفوف جماعة الإخوان المسلمين، ولكنه بدأ يقترب رويدًا رويدًا من الرؤية اليسارية، حتى كان من المؤسسين لمنبر

اليسار عام 1976م، ثم استقر به المقام كأحد رموز حزب «التجمع الوطني التقدمي الوحدوي» اليساري، حتى وفاته سنة 2002م عن عمرٍ يُناهز 72 عامًا؛ لذا جعلته تاليًا للدكتور حسن حنفي، رفيقِهِ في اليسار.

5 – المهندس محمد شحرور: الأستاذ بكلية الهندسة المدنية، جامعة دمشق، ولد بدمشق سنة 1938م، حصل على دبلوم الهندسة المدنية من الاتحاد السوفيتي، ثم على الماجستير والدكتوراه في الهندسة المدنية من أيرلندا، صاحبُ مشروع فكري فريدٍ من نوعه يجمعُ بين الشيوعية والعلمانية؛ لذا جعلته خامسَهم.

ولم يقتصرِ البحثُ على هؤلاء الخمسة، بل ضم ستةً آخرين، أوردت كلامهم على سبيل التعضيد لا التقعيد، وهم كالتالي:

1 – الدكتور حسن الترابي: من مواليد سنة 1932م، حصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس عام 1964م، عمل أستاذًا في جامعة الخرطوم، ثم عُين عميدًا لكلية الحقوق بها، ثم عُين وزيرًا للعدل في السودان، وفي عام 1988 عُين وزيرًا للخارجية، اخْتِير رئيسًا للبرلمان في السودان عام 1996.

2 – المستشار محمد سعيد العشماوي: من مواليد سنة 1932م، عمل كرئيس لمحكمة استئناف القاهرة ومحكمة الجنايات ومحكمة أمن الدولة العليا بمصر، كما عمل بالتدريس محاضرًا في عدة جامعات، منها: الجامعة الأمريكية بالقاهرة، وجامعة توبنجن بألمانيا الغربية، وأوبسالا بالسويد، ومعهد الدراسات الشرقية بلينجراد بروسيا، والسوربون بفرنسا.

3 – الدكتور محمد عابد الجابري: من مواليد سنة 1936م بالمغرب، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط، يعمل أستاذًا للفلسفة والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط.

4 – الدكتور سيد القمني: ولد سنة 1947م ببني سويف، إحدى محافظات صعيد مصر، تخرّج من قسم الفلسفة بجامعة عين شمس بالقاهرة، حصل على الدكتوراه في تاريخ علم الاجتماع الديني من جامعة جنوب كاليفورنيا.

5 – جمال البنا: ولد سنة 1920م بالمحمودية بمحافظة البحيرة بمصر، وهو الشقيقُ الأصغر للشيخ حسن البنا مؤسسِ الإخوان المسلمين، عمل محاضرًا بالجامعة العمالية والمعاهد المتخصصة من عام 1963 وحتى عام 1993م، كما عمل خبيرًا بمنظمة العمل العربية.

6 – أحمد عبد المعطي حجازي: ولد سنة 1935م بمدينة تلا بمحافظة المنوفية بمصر، حصل على ليسانس الاجتماع من جامعة السوربون الجديدة عام 1978م، ودبلوم الدراسات المعمقة في الأدب العربي عام 1979م، عمل مديرَ تحرير مجلة صباح الخير، ثم سافر إلى فرنسا حيث عمل أستاذًا للشعر العربي بجامعاتها، ثم عاد إلى القاهرة لينضم إلى أسرة تحرير جريدة الأهرام، إضافة إلى رئاسته تحرير مجلة إبداع.

وتجدرُ الإشارة إلى أنَّ العصرانيين ليسوا سواء: «فهناك من يصدُرُ في كتاباته عن نيةٍ صريحة في هدم الإسلام. وهناك من يحاول إثارة الارتباك في أفكار الإسلاميّين عن طريق شغلهم باصطلاحات مبتدعة صعبةِ الضبط، أو عن طريق قلبِ مواقف التراث بأفكاره وحركاته، فيجعل المنحرفين والضّلّال أصحابَ انفتاح وثورة، في حين يجعل علماء الإسلام أهلَ جمود ورجعية. ومنهم من يصدُرُ في معالجته لقضايا الإسلام عن مصلحة سياسية يعمل من أجلها، فيركبُ الموجةَ في إعلان حربه على أصحاب الصحوة الإسلامية متأثرًا بالأهواء الرخيصة. ومنهم من يصدُرُ عن حُسن نية، محاولًا الاجتهاد، إلا أنه يبقى مشدودًا إلى تصورات المناهج الغربية التي تلقّاها خلال دراسته في ديار الغرب، أو يظلّ متأثرًا بأفكار بعض الفرق المنحرفة، أو يكونُ ممَّن جُمعت هذه كلُّها في عقليته، فوقع في الاضطراب والخلل والتناقض»[1].

(١) بتصرف من مقال «المدرسة العصرانية» لمحمد حامد الناصر، مجلة البيان، العدد ١٣٧.

أهم أهداف البحث:

1 – الوقوف على ثغْرٍ من ثغور الإسلام لصدِّ العدوان على أسس وثوابت هذا الدين، ذلك العدوان المتدثرُ بشعارات: «تجديد الخطاب الديني»، و«نقد التراث»، و«مسايرة العصر»، إلى آخر تلك الشعارات الزائفة.

2 – القضاء على بدعة التأويل العصري للنصوص الدينية، وبيان جذوره الغربية؛ كي تتهاوَى فروعُه عندنا، فحقيقة ما يفعله العصرانيون – عندنا – أنهم يردّدون كلامَ أساتذتهم الغربيين.

3 – إظهار دور علم أصول الفقه في حياتنا المعاصرة، على مستوى صناعة المجتهد من جهة، ومن جهة أخرى على مستوى تفنيد شبهات المنحرفين وإبطال حججهم الواهية. وهو الدور الذي طالما قام به علمُ أصول الفقه على مرِّ العصور: تأسيسًا للمجتهد، وعونًا للمناظر المجادل؛ وهذا يرجع إلى إحْكام المنهج ومتانة الأصول التي يتميزُ بها هذا العلم.

4 – الوقوفُ على بابٍ يُعد من أهم أبواب أصول الفقه بالدراسة والتحليل، فبابُ الدلالات بمنزلة القلب من الجسد لهذا العلم، ولا بدّ منه للمجتهد حتى يستثمرَ الأحكام من الأدلة.

5 – تقديمُ المثال لتجديد علم أصول الفقه، الذي يعتمدُ على إحياء أسس العلم، من خلال صياغته بأسلوبٍ واضح سهلٍ يناسب العصرَ، مع الحفاظ على مضمونه، وعندئذٍ تفتضحُ محاولات التحريف باسم التجديد، والشيءُ يتميز بضده.

خطة البحث:

تشتملُ خطة البحث على مقدمةٍ وتمهيدٍ وثلاثةِ أبواب وخاتمة:

المقدمة: تناولت فيها سببَ اختياري للموضوع، وأهدافَ البحث، والخطةَ التي سار عليها، ومنهجَ العمل المتبعَ في هذا البحث.

التمهيد: تناولت فيه التعريفَ بالدلالة، وأركانَها، وأنواعَها.

الباب الأول: الدلالات في علم أصول الفقه، ويشتمل على ثلاثةِ فصول:

الفصل الأول: ركائز الدلالة.

الفصل الثاني: طرق الدلالة.

الفصل الثالث: مراتب الدلالة.

الباب الثاني: تعطيل الدلالة، ويشتمل على خمسةِ فصول:

الفصل الأول: الردّ على نزع القداسة عن الدلالة.

الفصل الثاني: الردّ على نفي الدلالة الذاتية.

الفصل الثالث: الردّ على تاريخية الدلالة.

الفصل الرابع: الردّ على نفي عموم الدلالة.

الفصل الخامس: الردّ على الفصل بين الكتاب والقرآن.

الباب الثالث: تحريف الدلالة، ويشتمل على فصليْن:

الفصل الأول: منطلقات التأويل العصري.

الفصل الثاني: منهج التأويل العصري.

الخاتمة: ضمَّنْت فيها أهمَ ما توصل إليه البحثُ من نتائج.

منهج البحث:

سلكتُ منهجًا في البحث يمكن إجماله في النقاط التالية:

1 - أثريتُ البحث بجهودِ أهل اللغة، واستفدت من بحوث أكابرهم التي قد تخدم مجالَ البحث.

2 - حاولتُ بناء هيكلٍ لباب الدلالات في علم أصول الفقه، يجمع مباحثَه ويوضّح العلاقة بينها، بحيث يكون ردًّا كليًّا على الشبهات قبل الردود التفصيلية، وذلك من خلال الرجوع إلى أمهات الكتب في الأصول، والاستفادةِ من كنوزها.

3 - تخلّيتُ عن الألفاظ المغلقة، والتراكيب المعقدة، وآثرتُ التعبير عن نفس المضمون بألفاظٍ سهلة قريبةٍ للقارئ، تشبُّهًا بالإمام الشافعي في رسالته.

4 - بعدتُ - قدْرَ الإمكان - عن القضايا الخلافية، وركَّزت على الأصول الكلية المتَّفق عليها، باعتبار أنها المعنيَّة - في المقام الأول - بكلمة أصول الفقه.

5 - توخَّيتُ في عرض الشبهات ما تقتضيه الأمانةُ العلمية، فقرأت كتبَ أصحابها كاملةً أكثر من مرة حتى استوعبت الفكرة الإجمالية، وإن لم تمسّ موضوع البحث مسًّا مباشرًا، حتى لا أقعَ في النظرة الجزئية، ثم قمتُ بنقل ما اتَّصل بموضوع البحث، مع توثيق المنقول بذكر المصدر ورقم الصفحة.

6 - عرضتُ شبهاتِهم من أكثر من كتاب - ما استطعتُ إلى ذلك سبيلًا - حتى أني اعتبرت كتبَ أحدهم - نصر أبو زيد مثلًا - ككتاب واحد، فقطعت عليهم الطريق، بادّعاء الإجمال في موطن والتفصيل في موطن آخر من كتاب آخر، بل نقلتُ من كلامهم ما يدور حول نفس الفكرة وإنْ تفرّق في كتبهم، مع تحري الإنصاف - جعلنا اللهُ من أهله - فلم أنسبْ لهم ما لم يصح عنهم.

7 – آثرتُ في طريقة العرض ذكرَ الشبهة كعنوان، ثم بيان الشبهة من أقوالهم مباشرة، دون تعليقٍ مني، تجنبًا للتكرار، وطبقًا لتوجيهات فضيلة الدكتور المشرف، ثم عقَّبت بالرد على الشبهة، مع الحرص على جمع الشبهات وثيقة الصلة في فصول، ثم رتبت الفصول في بابيْن: باب تعطيل الدلالة، الذي اعْتنى بالشبهات المتعلقة بنفي الدلالة، وباب تحريف الدلالة، الذي اعْتنى بالشبهات المتعلقة بمنهج القراءة العصرية للنصوص، أو التأويل العصري للنصوص.

8 – حاولتُ قبل الرد أن أفهم أفكارهم جيدًا حتى يكون الردُّ موضوعيًّا ومؤثرًا، لا متعسفًا أو متكلفًا.

9 – حرصتُ على أن تكون الردودُ وفقَ المنهج القرآني، المبني على الحجة والبرهان، المتنوع في الأساليب، المكاثر في الأدلة.

10 – افتقرتُ في باب الردود إلى المراجع؛ إذ إنَّ أكثرَ كتبِ الردود في المكتبة الإسلامية في هذا الباب كانت تكتفي بنقل كلام القوم دون تعليق عليه، أو تعلِّقُ تعليقًا إجماليًّا، ولعلَّ عذرهم في ذلك أن الجمهور المخاطَب بهذه الكتب هو الجمهور المقتنع بالمنهج الإسلامي الصحيح، فيكفيه أن يسمع كلام المنحرفين حتى يدرك انحرافهم، ولا يهتمّ بالرد التفصيلي لعدم حاجته لذلك؛ أما في البحوث العلمية، والتي تخاطب – أولَ ما تخاطب – أصحابَ هذه الشبهات، فالأمر يختلف؛ إذ يلزم عندئذ الردّ التفصيلي. وقد اعتمدت في هذا الرد على كلامهم أنفسهم، يقينًا مني بأن شبهاتهم تحمل عواملَ فسادها في داخلها.

11 – راعيتُ المتعارف عليه في كتابة البحوث العلمية، من تخريج الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، مع بيان درجة صحة هذه الأحاديث، إضافة إلى توثيق المنقولات إلى مصادرها الأصلية، ما استطعت إلى ذلك سبيلًا.

12 - وثَّقتُ المباحث اللغوية بذكر موضع الكلمة في المعاجم، عن طريق ذكر المادة أو الباب والفصل، ولم أذكر رقم المجلد والصفحة؛ لاختلاف الطبعات التي كنت أرجعُ إليها من جهة، وجريًا على عادة أهل اللغة في كتبهم المعاصرة من جهة أخرى.

13 - لما كان البحث غير قاصرٍ على المتخصصين؛ فقد ترجمت للأعلام - عدا الصحابة - الواردة في صلب البحث؛ لكون الشهرة أمرًا نسبيًّا.

14 - وضعتُ قبل كل باب وفصل لوحةً تفصيلية توضح محتوياته الداخلية، ثم أتبعتُ البحث بفهارس تفصيلية للآيات القرآنية، ثم الأحاديث النبوية، ثم الأعلام، ثم المراجع، وأخيرًا فهرس الموضوعات.

واللهَ أسأل أن يثبّتنا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وأنْ يضلّ اللهُ الظالمين، ويفعل اللهُ ما يشاء، والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

أولًا: تعريف الدلالات

تعريفُها في اللغة:

الدلالات جمع دلالة: مصدر الفعل «دَلّ»، وقد دَلَّه على الطريق يَدُلُّه، دَلالة، ودِلالة، ودُلولة - والفتح أعلى - فاندلّ على الطريق: سَدَّده إليه، فعرفه، والمراد بالتسديد: إراءة الطريق[1]. والحاصل أن: «المعنى اللغوي لـ«الدلالة» هو الهداية والتوصيل إلى طريق أو شيء هدايةً أو توصيلًا قويًّا - أي موثوقًا به. واسم الفاعل: دال، والدليل: الدال، والدليل أيضًا: ما يستدل به، فلفظ «الدليل» يستعمل للشخص الذي يدُلّ، وللشـيء الذي يُستدَل به، ولفظ «الدالّ» كذلك[2].

تعريفها في الاصطلاح:

الدلالة هي: «كون الشيء بحالة بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[3].

وعرفها الإمام الإسنوي[4] بقوله: «هي كون الشيء يلزم من فهمه فهم شيء آخر»[5].

---

(١) انظر: «لسان العرب» (دلل)، و«القاموس المحيط» (باب اللام، فصل الدال).

(٢) «علم فقه اللغة العربية» للدكتور محمد حسن جبل ص١٤٧.

(٣) «التعريفات» للجرجاني ص٩٧، وهو تعريف محمد بن الحسن البدخشي في «مناهج العقول» (١/ ٢١٩).

(٤) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر، أبو محمد جمال الدين الإسنوي؛ نسبة إلى «إسنا» من بلاد صعيد مصر، الأموي؛ حيث ينتهي نسبه إلى عبد الملك بن مروان من بني أمية، ولد سنة ٧٠٤هـ، نشأ في إسنا ثم رحل إلى القاهرة، وتلقى على العديد من علماء عصره كابن الأثير وأبي حيان الأندلسي، تبحر في الفروع والأصول حتى صار شيخ الشافعية في زمانه، وأكثر علماء الديار المصرية طلبته، من مصنفاته: «التمهيد في تخريج الفروع على الأصول»، و«طبقات الشافعية»، و«نهاية السول»، توفي سنة ٧٧٢هـ. انظر: «الدرر الكامنة» لابن حجر (٢/ ١٣٦)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٦/ ٢٢٣)، و«البدر الطالع» للشوكاني (١/ ٣٥٢).

(٥) «نهاية السول في شرح منهاج الوصول» للإسنوي (١/ ١٩٣).

والشيء الأول يسمَّى الدال أو الدليل، والشيء الآخر المستدل عليه يسمَّى المدلول، ويتضح من التعريف أن العلاقة بينهما علاقة تلازم، سواء كان هذا اللزوم عقليًّا أو طبيعيًّا أو عرفيًّا. كما يتضح كذلك التقارب الشديد بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي.

ثانيًا: أقسام الدلالات

اهتم المتقدمون من علماء اللغة بالدّلالات، وأوْلوها اهتمامًا بالغًا، وبحثوا في أقسامها، يقول الجاحظ[1] ناسبًا الكلام إلى بعض جهابذة الألفاظ ونُقّاد المعاني: «وجميع أصناف الدّلالات على المعاني من لفظٍ وغير لفظٍ خمسةُ أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثم الإشارة، ثم العقد، ثم الخط، ثم الحال وتسمَّى نُصْبة، والنُّصْبة هي: الحال الدالة التي تقوم مقامَ تلك الأصناف، ولا تقصر عن تلك الدلالات. ولكل واحدٍ من هذه الخمسة صورة بائنة من صورة صاحبتها، وحلية مخالفة لحلية أختها»[2].

وبذلك تتضح أصالة علم الدلالة في لسان العرب، ويتمهد الحديث عن أقسام الدلالة عند الأصوليين، الذين استكملوا البناء، وقسموا الدلالة إلى قسمين هما: دلالة لفظية، ودلالة غير لفظية. وكلٌّ من هذين القسمين ينقسم - باعتبار إضافته إلى العقل والطبع والوضع - إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: دلالة عقلية، نسبة إلى العقل، وهو آلة التمييز والإدراك، التي تدرك بها الأشياء. وسميت بها؛ لأنه ليس للوضع والطبع فيها مدخل.

---

(١) هو عمرو بن بحر، المعروف بالجاحظ، أبو عثمان البصري المعتزلي، وإليه تنسب الفرقة الجاحظية من المعتزلة، وكان بحرًا من بحور العلم، رأسًا في الكلام والاعتزال، أخذ عن القاضي أبي يوسف، وأبى إسحق النظام، من أشهر مصنفاته: «الحيوان»، و«البيان والتبيين»، توفي سنة ٢٥٥هـ. انظر: «البداية والنهاية» لابن كثير (١١/ ١٩)، و«لسان الميزان» لابن حجر (٤/ ٣٥٥)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٢/ ١٢٠).

(٢) «البيان والتبيين» للجاحظ ص٥٥.

القسم الثاني: دلالة طبيعية، نسبة إلى الطبيعة، وهي لغة: السجية، واصطلاحًا: مبدأ الآثار المختصة بالشيء، سواء صدرت بشعور أو لا. وسميت بذلك؛ لدخول الطبع فيها دون العقل والوضع.

القسم الثالث: دلالة وضعية، نسبة إلى الوضع، وهو جعل الشيء بإزاء آخر متى علم الأول علم الثاني. وسميت بذلك؛ لأن للوضع دخلًا تامًّا في الدلالة بجعل الجاعل.

ووجه انحصار الدلالة في هذه الأقسام الثلاثة هو: أن الدلالة إمّا أن تكون مقصودة للدّال (وهي التي يسميها العلماء الدلالة الاختيارية) أو ليست مقصودة، فإن كانت مقصودة فهي الوضعية، وإن لم تكن مقصودة، فإما أنه يمكن تخلفها، أو لا يمكن تخلفها. فإن أمكن تخلفها فهي الطبيعية، وإن لم يمكن تخلفها فهي العقلية. فإذا ضممنا هذه الأقسام الثلاثة إلى كون الدلالة لفظية وغير لفظية؛ صارت الأقسام ستة، هي كما يلي[1]:

الأول: دلالة عقلية غير لفظية، كدلالة الدخان على النار.

الثاني: دلالة عقلية لفظية، كدلالة الصوت على حياة صاحبه ووجوده.

الثالث: دلالة طبيعية غير لفظية، كدلالة حمرة الوجه على الخجل، وصفرته على الخوف.

الرابع: دلالة طبيعية لفظية، كدلالة لفظ «أُحْ» على وجع الصدر، ودلالة الأنين على التألم.

الخامس: دلالة وضعية غير لفظية، كدلالة الخطوط والعقود والنصب والإشارات.

---

(١) انظر: «نهاية السول في شرح منهاج الوصول» للإسنوي (١/ ١٩٣)، و«البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٢٦٩)، حيث قسما الدلالة إلى: لفظية وغير لفظية، واللفظية إلى: وضعية وطبيعية وعقلية، أما غير اللفظية فتنقسم عندهما إلى: وضعية وعقلية فقط، ولم يتبين لي سبب هذا الحصر، لذا ذكرت تقسيم الدكتور عبد الكريم النملة في كتابه «المهذب في علم أصول الفقه المقارن» (٣/ ١٠٥٦، ١٠٥٧)، وهو نفس تقسيم الدكتور محمد حسن جبل في كتابه «علم فقه اللغة العربية» ص١٥٠ - ١٥٤.

السادس: دلالة لفظية وضعية، أي مستندة إلى وجود اللفظ والوضع، كدلالة لفظ الأسد على الحيوان المفترس.

ثالثًا: أركان الدلالة

بالنظر في معنى الدلالة يمكن التوصل إلى أركانها؛ فإن الدلالة لا تقوم إلا على دليل يوصل إلى مدلول، والدليل لابد له من فاعل وهو الدال، والمدلول لابد له من مُستدِل مُطالَب بتحصيل هذا المدلول من خلال النظر في دلالة الدليل عليه، وهذا النظر يسمى الاستدلال. وبذلك تكون أركان الدلالة أربعة: الدليل، والدال، والمدلول، والمستدل.

وإذا كان هذا عامًّا في كل دلالة؛ فإن الدراسة الأصولية تعتني بالدلالة اللفظية الوضعية الشرعية، والتي يكون فيها الدال هو الله ﷻ، الذي نصب أدلة الشرع والعقل، ليتوصل بها المُستدِل - وهو المجتهد من أهل العلم - إلى المدلول الذي هو الحكم الشرعي.

يقول الإمام الشيرازي[1]: «أما الدليل: فهو المرشد إلى المطلوب، ولا فرق في ذلك بين ما يقطع به من الأحكام، وبين ما لا يقطع به. وقال أكثر المتكلمين لا يستعمل الدليل إلا فيما يؤدي إلى العلم، فأما فيما يؤدي إلى الظن فلا يقال له دليل، وإنما يقال له أمارة، وهذا خطأ؛ لأن العرب لا تفرق في التسمية بين ما يؤدي إلى العلم أو الظن، فلم يكن لهذا الفرق وجه.

---

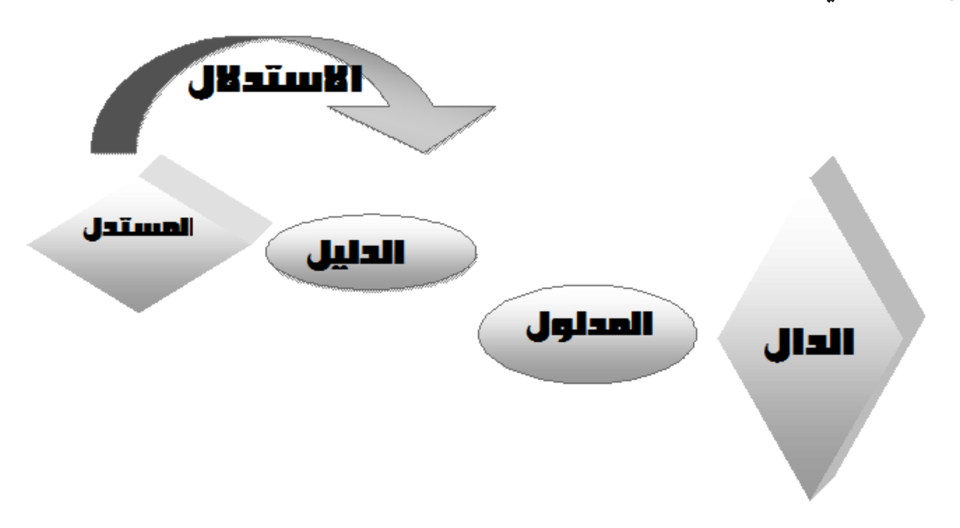
(١) هو إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، بكسر الفاء، الشيرازي، أبو إسحاق الملقب بجمال الدين، ولد سنة ٣٩٣هـ بفيروز آباد، وهي بلدة بفارس، ونشأ بها ثم دخل البصرة، وسكن بغداد، تفقه على جماعة من الأعيان كالبيضاوي والكرخي، وصحب القاضي أبا الطيب الطبري كثيرًا، وانتفع به، وناب عنه في مجلسه، من مصنفاته: «المهذب» في الفقه، و«التبصرة» و«اللمع» في أصول الفقه، توفي سنة٤٧٦هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (١/ ٥)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٣/ ٣٤٩)، و«الأعلام» للزركلي (١/ ٥١).

وأما الدال: فهو الناصب للدليل، وهو الله ﷻ، وقيل: هو والدليل واحد، كالعالم والعليم، وإن كان أحدهما أبلغ.

والمُستدِل: هو الطالب للدليل، ويقع على السائل؛ لأنه يطلب الدليل من المسئول، وعلى المسئول؛ لأنه يطلب الدليل من الأصول.

والمُستدَل عليه: هو الحكم، الذي هو التحريم والتحليل. والمستدل له: ويقع على الحكم؛ لأن الدليل يُطلَب له، ويقع على السائل؛ لأن الدليل يُطلَب له.

والاستدلال: هو طلب الدليل، وقد يكون ذلك من السائل للمسئول، وقد يكون من المسئول في الأصول»[1].



(١) «اللمع» ص١٦، وانظر: «العدة في أصول الفقه» لأبي يعلى (١/ ٥٤ - ٥٦)، و«قواطع الأدلة» للسمعاني (١/ ٣٣).



الدال	المدلول	الدليل	المستدل
الله	الحكم الشرعي	الكتاب والسنة وما يرجع إليهما	المجتهد

رابعًا: الدلالة اللفظية الوضعية

قبل الحديث عن أنواع الدلالة اللفظية الوضعية، تجدر الإشارة إلى تفريق العلماء بين قصد المتكلم من الكلام، ومعاني الألفاظ التي يستخدمها للدلالة على هذا القصد؛ فقد ميَّز علماء اللغة بين «المعنى»، وبين «المراد» أو «الغرض» منذ القرن الرابع الهجري على الأقل(1)؛ فالغرض يُعبر به عن القصد، «يقال: فهمت غرضَك أي قصدك»(2)، أما مصطلح «المعنى» فيعبر عن صورة المسمَّى المستحضَرة في الذهن(3)، والموضوع بإزائها اللفظ ليعبر عن ذلك المسمَّى الخارجي(4).

«وهذا الموضوع له يتمثل واقعًا في المعنى المعجمي، أي الذي ينُص عليه المعجم، كما أخذه علماء اللغة من كلام العرب: مباشرة، أو ملكة، أو استنباطًا»(5).

---

(١) انظر: «الفروق» لأبي الهلال العسكري ص٢٦، فقد عقد فقرة للفرق بين»الغرض» و«المعنى».

(٢) «لسان العرب» (غرض)، و«تاج العروس» (غرض).

(٣) انظر: «تاج العروس» (عنى).

(٤) انظر: «شرح جمع الجوامع» لجلال الدين المحلي (١/ ٢٦٧).

(٥) «المعنى اللغوي» للدكتور محمد حسن جبل ص ١٩٩.

وبعد هذه الإشارة التمهيدية، فإن العلماء يفرقون بين أمرين:

أولهما: استعمال اللفظ، ويقصد به تعبير المتكلم عن مقصوده من خلال استعماله للألفاظ، وما وضع بإزائها من معانٍ، وهو ما يطلق عليه الدلالة باللفظ، وعنها يقول الإمام الإسنوي:

«الدلالة باللفظ: استعمال اللفظ، إما في موضوعه، وهي الحقيقة؛ أو في غير موضوعه لعلاقة، وهو المجاز. والباء فيها للاستعانة والسببية؛ لأن الإنسان يدلنا على ما في نفسه بإطلاق لفظه، فإطلاق اللفظ آلة للدلالة، كالقلم للكتابة»[1].

والثاني: استدلال السامع على مقصود المتكلم، من خلال النظر في تلك الألفاظ ومعانيها، وهو ما يطلق عليه دلالة اللفظ.

وعرفها الإمام الإسنوي بأنها: «فهم السامع من الكلام تمام المسمى أو جزأه أو لازمه»[2].

أوجه الاختلاف بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ:

يقول الإمام الإسنوي: «والفَرْقُ بَيْنَهُمَا مِنْ وُجُوهٍ:

أَحَدُهَا المُحَلّ: فَإِنَّ مَحَلَّ دَلالَةِ اللَّفْظِ الْقَلْبُ، وَمَحَلَّ الدَّلالَةِ بِاللَّفْظِ اللِّسَانُ.

وثانِيهَا مِنْ جِهَةِ المَوْصُوفِ: فَإِنَّ دَلالَةَ اللَّفْظِ صِفَةٌ لِلسَّامِعِ، وَالدَّلالَةَ بِاللَّفْظِ صِفَةٌ لِلْمُتَكَلِّمِ.

وثَالِثُهَا مِنْ جِهَةِ السَّبَبِيةِ: فَإِنَّ الدَّلالَةَ بِاللَّفْظِ سَبَبٌ، وَدَلالَةَ اللَّفْظِ مُسَبَّبٌ عَنْهَا.

---

(١) «نهاية السول» (١/ ١٩٦).

(٢) «نهاية السول» (١/ ١٩٤)، وانظر: «أصول الفقه» للدكتور محمد أبو النور زهير (٢/ ٨).

ورَابِعُهَا مِنْ جِهَةِ الْوُجُودِ: فَإِنَّه كُلَّمَا وُجِدَتْ دَلالَةُ اللَّفْظِ وُجِدَتْ الدَّلالَةُ بِاللَّفْظِ، بِخِلافِ الْعَكْسِ.

وخَامِسُهَا مِنْ جِهَةِ الأَنْوَاعِ: فلدلالةِ اللفظ ثَلاثَةُ أَنْوَاعٍ: المُطَابَقَةُ، وَالتَضَمُّنُ، وَالالْتِزَامُ. وَللدَّلالَة بِاللَّفْظِ نَوْعَانِ: الحَقِيقَةُ، وَالمَجَازُ»[1].

وفيما يلي بيان كلٍّ منهما بشيء من التفصيل والتمثيل:

النوع الأول: الدلالة باللفظ

في هذا النوع يكون المقصود معلومًا، فهو الأساس الذي يبني عليه المتكلم اختيارَه للألفاظ، فإما أن يستعملها فيما وُضعت له من معانٍ في اصطلاح التخاطب، وهو ما يسمَّى بالحقيقة، أو يستعملها في غير ما وُضعت له، لعلاقة تربط بين المعنى الحقيقي والمعنى المراد، مع وجود قرينة تبين أن المراد هو معنى آخر غير المعنى الحقيقي، وهو ما يسمَّى بالمجاز. ولكلٍّ من الحقيقة والمجاز أقسام، وفيما يلي بيانُ ذلك بشيء من التفصيل.

أولًا: الحقيقة:

الحقيقة في اللغة[2]: مأخوذة من حقّ يحقّ حقًّا وحقيقة، يقال: حق الشيء إذا وجب وثبت، قال ابن فارس[3]: «الحقيقة من قولنا: حق الشيء إذا وجب، واشتقاقه من الشيء

---

(١) «نهاية السول» (١/ ١٩٦،١٩٧)، وانظر: «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص٢٨، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ١٣٠)، و«أصول الفقه» للدكتور زهير (٢/ ٨).

(٢) انظر: «لسان العرب» (حقق)، و«القاموس المحيط» باب (القاف)، فصل (الحاء).

(٣) هو أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي، أبو الحسن اللغوي المالكي الهمداني، من أكابر أئمة اللغة، أخذ عن ابن الحسن الخطيب وأبي الحسن علي بن ابراهيم القطان، وأخذ عنه البديع الهمداني، كان كريمًا جوادًا فربما سئل فيهب ثيابه وفرش بيته، من تصانيفه: «اختلاف النحاة»، و«الصاحبي» و«مقاييس اللغة»، توفي بالري سنة ٣٩٥. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (١/ ١١٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ١٠٣)، و«طبقات المفسرين» للسيوطي ص١٥، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٣/ ١٣٢).

المحق وهو المحكم. تقول: ثوب محقق النسج، أي: محكم»[1].

وعن معنى الحقيقة في الاصطلاح يقول الإمام الشيرازي: «فأما الحقيقة: فهي الأصل في اللغة، وحدها: كل لفظ استُعمل فيما وُضع له من غير نقل، وقيل: ما اسْتُعمل فيما اصطُلح على التخاطب به»[2].

أي أن الحقيقة هي اللفظ المستعمَل فيما وُضع له عند أهل الاصطلاح الذي جرى التخاطب به؛ ولذلك فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام: لغوية وشرعية وعرفية، يوضح ذلك الإمام الزركشي[3] فيقول: «وتنقسم الحقيقة إلى: لغوية وعرفية وشرعية؛ لأن الوضع المعتبَر فيه إمّا وضع اللغة - وهي اللغوية كالأسد للحيوان المفترس - أو لا، وهو إمّا وضع الشارع - وهي الشرعية كالصلاة للأركان، وقد كانت في اللغة للدعاء - أو لا، وهي العرفية المنقولة عن موضعها الأصلي إلى غيره بعرف الاستعمال»[4].

والحقيقة العرفية تنقسم إلى: عامة وخاصة، وهو ما أوضحه الإمام الزركشي بقوله: «وأما العرفية، فتنقسم إلى: خاصة وعامة، فإن كان الناقلُ طائفة مخصوصة سمّيت خاصة، وإن كان عامة الناس سُمّيت عامة»[5].

---

(١) «الصاحبي» ص٣٢١.

(٢) «اللمع» ص٢٠.

(٣) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله بدر الدين الإمام الزركشي، الإمام المصنف، ولد بمصر سنة ٧٤٥هـ، أخذ عن الإسنوي، والبلقني، وابن كثير، وابن هشام، أخذ عنه البرماوي، وابن حجي، كان عفيف النفس زاهدًا في الدنيا لا يحب التعاظم، من أشهر تصانيفه: «البحر المحيط»، و«سلاسل الذهب»، و«تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع» في أصول الفقه، و«البرهان» في علوم القرآن، توفي بمصر سنة ٧٩٤هـ. انظر: «الدرر الكامنة» لابن حجر (٤/ ١٧)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٦/ ٣٥٥)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٢٨٦).

(٤) «البحر المحيط» (٣/ ٨).

(٥) «البحر المحيط» (٣/ ١٠).

وبذلك تصير أقسام الحقيقة أربعة، يقول الإمام الإسنوي: «والحقيقة تنقسم إلى أربعة أقسام:

أحدها: اللغوية: ولا شك في وجودها؛ لأنَّا نقطع باستعمال بعض اللغات في موضوعاتها، كالحر، والبرد، والسماء، والأرض. وبدأ المصنف باللغوية؛ لأن ما عداها فرع عنها.

الثاني: العرفية العامة: وهي التي انتقلت عن مسمَّاها اللغوي إلى غيره للاستعمال العام، بحيث هجر الأول. قال في المحصول[1]: وذلك:

- إما بتخصيص الاسم ببعض مسمّياته، كـ«الدابة»، فإنها وضعت في اللغة لكلِّ ما يدب - كالإنسان - فخصّصها العرف العام بما له حافر.
- وإما باشتهار المجاز، بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة، كإضافتهم الحرمة إلى الخمر، وهي في الحقيقة مضافةٌ إلى الشرب.

الثالث: العرفية الخاصة: وهو ما لكل طائفة من العلماء من الاصطلاحات التي تخصهم، كاصطلاح النحاة على الرفع والنصب والجر.

---

(١) «المحصول» للرازي (١/ ١٠٣،١٠٢)، ونص كلامه: (فالحقُّ أن تصرفات أهل العرف منحصرة في أمرين:

أحدهما: أن يشتهر المجاز بحيث يستنكر معه استعمال الحقيقة، ثم للمجاز جهات كما سيأتي تفصيلها - إن شاء الله تعالى - منها: حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كإضافتهم الحرمة إلى الخمر وهي في الحقيقة مضافة إلى الشرب. ومنها: تسميتهم الشيء باسم شبيهه، كتسميتهم حكاية كلام زيد بأنه كلام زيد. ومنها: تسميتهم الشيء باسم ما له به تعلق، كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الأرض، وكتسميتهم المزادة بالراوية التي هي اسم الجمل الذي يحملها.

وثانيهما: تخصيص الاسم ببعض مسمياته، كالدابة، فإنها مشتقة من الدبيب ثم إنها اختصت ببعض البهائم، والملك مأخوذ من الألوكة، وهي الرسالة، ثم اختص ببعض الرسل، والجن مأخوذ من الاجتنان ثم اختص ببعض من يستتر عن العيون، وكذا القارورة والخابية موضوعتان لما يستقر فيه الشيء وتخبأ فيه، ثم خصّصا بشيء معين.
فالتصرفُ الواقع على هذين الوجهين هو الذي ثبت من أهل العرف، فأما على غير هذين الوجهين فلم يثبت عنهم فلا يجوز إثباته).

الرابع: الشرعية: وهي اللفظة التي استفيد من الشارع وضعها، كـ «الصلاة» للأفعال المخصوصة، والزكاة للقدر المخرَج»[1].

ثانيًا: المجاز:

المجاز في اللغة: مأخوذ من «جازَ المَوْضِعَ جَوْزًا وجُؤوزًا وجوازًا ومَجَازًا، وجازَ به وجاوَزَهُ جِوازًا: سارَ فيه وخَلَّفَهُ وأجازَ غيرَهُ وجاوَزَهُ. والمُجْتازُ: السالِكُ، والمَجازُ: الطريقُ إذا قُطِعَ من أحد جانِبَيْهِ إلى الآخَرِ»[2].

وأمَّا المجاز في الاصطلاح، فقد عرفه الإمام الشوكاني[3] بقوله: «وأمَّا المجاز: فهو اللفظُ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة»[4]. والقرينة هي التي تدلّ على عدم إرادة المعنى الحقيقي، والعلاقة هي المناسبةُ بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، كما جاءَ في التعريفات: «المجاز اسمٌ لما أُريد به غير ما وُضع له لمناسبة بينهما»[5].

وينقسمُ المجاز إلى قسميْن: لغوي، مجاله الكلمة المفردة، وعقلي، مجاله الجملة من الكلام. والمجاز اللغوي ينقسم بحسب العلاقة بين المعنيين الحقيقي والمجازي: فإذا كانت العلاقة هي المشابهة سُمِّي استعارة، وإن كانت غير ذلك فهو المجاز المرسل، أي

---

(١) «نهاية السول» (١/ ٢٨٤).

(٢) «القاموس المحيط» باب (الزاي)، فصل (الجيم).

(٣) هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، ولد بهجرة شوكان سنة ١١٧٣هـ، ونشأ بصنعاء، وولي قضاءها سنة ١٢٢٩، وكان يرى حرمة التقليد، من مصنفاته: «نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار»، و«الدرر البهية» في الفقه، و«فتح القدير» في التفسير، و«إرشاد الفحول» في أصول الفقه، توفي سنة ١٢٥٠هـ. انظر: «معجم المؤلفين» (١١/ ٥٣)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٢٩٨).

(٤) «إرشاد الفحول» (١/ ٦٣).

(٥) «التعريفات» للجرجاني ص٢٥٧.

المطلق عن قيد الاستعارة وعلاقة المشابهة إلى غيرها. وسببُ ذلك التقسيم يوضحه الجرجاني[1] فيقول:

«فصل في تقسيم المجاز إلى اللغوي والعقلي، واللغوي إلى الاستعارة وغيرها.

واعلم أن المجازَ على ضربين: مجازٌ من طريق اللغة، ومجازٌ من طريق المعنى والمعقول، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمة المُفردة كقولنا: اليد مجاز في النعمة والأسد مجازٌ في الإنسان، وكلِّ ما ليس بالسبع المعروف، كان حُكمًا أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة؛ لأنا أردنا أنّ المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداءً في اللغة، وأوقعها على غير ذلك، إمَّا تشبيهًا، وإمَّا لصلةٍ وملابَسةٍ بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه.

ومتى وصفنا بالمجاز الجملةَ من الكلام، كان مجازًا من طريق المعقول دون اللغة، وذلك أن الأوصاف اللاحقة للجُمل من حيث هي جُمَل، لا يصحُّ رَدُّها إلى اللغة، ولا وجهَ لنسبتها إلى واضعها؛ لأن التأليف هو إسنادُ فعلٍ إلى اسم، واسم إلى اسم، وذلك شيءٌ يحصُلُ بقصد المتكلم، فلا يصير «ضَرَبَ» خبَرًا عن زيد بواضع اللغة، بل بمن قصد إثبات الضرب فعلًا له، وهكذا: ليضربْ زيدٌ، لا يكون أمرًا لزيد باللغة، ولا اضرب أمرًا لِلرجل الذي تخاطبه وتُقبل عليه من بين كلّ من يصحّ خطابُه باللغة، بل بك أيُّها المتكلم، فالذي يعود إلى واضع اللغة، أنّ «ضَرَبَ» لإثبات الضرب، وليس لإثبات الخروج، وأنه لإثباته في زمانٍ ماضٍ، وليس لإثباته في زمانٍ مستقبَل، فأمَّا تعيين من يُثْبَت له، فيتعلّق بمن أراد ذلك من المخبِرين بالأمور، والمعبِّرين عن ودائع الصُّدور،

---

(١) هو عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، أبو بكر النحوي، الإمام المشور، أخذ النحو على ابن أخت أبي علي محمد الفارسي؛ لأنه لم يخرج من بلده، وكان من كبار أئمة العربية والبيان، وكان شافعيًّا أشعريًّا، من مصنفاته: «دلائل الإعجاز»، و«أسرار البلاغة»، وإليهما المرجعُ في علمي المعاني والبيان، توفي سنة ٤٧١هـ، وقيل ٤٧٦هـ. انظر: «طبقات المفسرين» للأدنروي ص١٣٣، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٣/ ٣٣٩)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ٤٨).

والكاشفين عن المقاصد والدَّعاوى، صادقةً كانت تلك الدعاوى أو كاذبةً ومُجْرَاةً على صحتها، أو مُزالةً عن مكانها من الحقيقة وجهتها ومطلَقةً بحسب ما تأذن فيه العقول وترسُمه أو معدولًا بها عن مراسِمها نَظْمًا لها في سلك التَّخييل، وسلوكًا بها في مذهب التأويل، فإذا قلنا مثلًا: خَطٌّ أَحسنُ مما وشَّاه الربيع أو صَنَعه الربيع، وكنّا قد ادَّعينا في ظاهر اللفظ أن للربيع فعلًا أو صُنْعًا، وأنه شارَكَ الحيَّ القادر في صحَّة الفعل منه، وذلك تجوُّزٌ من حيث المعقول، لا من حيث اللغة»[1].

ومن أشهر علاقات المجاز المرسل:

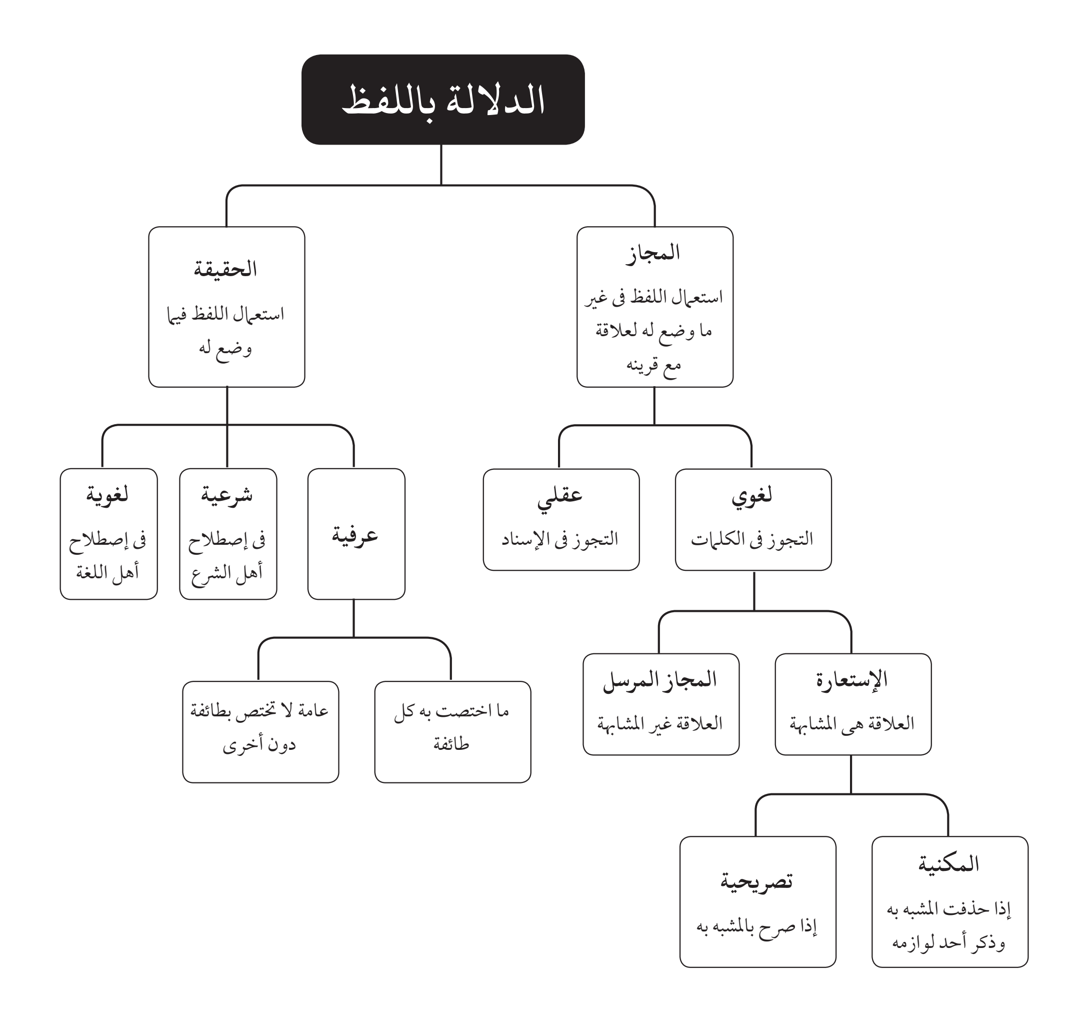
الجزئية: كقوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة:3]؛ حيث أطلق الجزء (الرقبة) وأراد الكل (العبد).

والكلية: كقوله تعالى: ﴿جَعَلُوٓاْ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِمۡ﴾ [نوح:7]؛ حيث أطلق الكل (الأصابع) وأريد الجزء (الأنامل). والمحلية: كقوله تعالى: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف:82]؛ حيث أطلق المحل (القرية) وأريد أهلها. والحالية: كقولك: «نزلت بالقوم فأكرموني»؛ حيث عبر بالحال (القوم) عن المحل مكانهم. والسببية: كقول الشاعر: «له أياد عليَّ سابغة أعدُّ منها ولا أُعَدِّدُها»؛ حيث عبّر عن (النعمة) بسببها (اليد). والمسببية: كقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزۡقٗاۚ﴾ [غافر:13]؛ حيث عبّر بالمسبب (الرزق) عن السبب (المطر). واعتبار ما كان: كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰٓ أَمۡوَٰلَهُمۡ﴾ [النساء:2]، فالإعطاء يكون عند الرشد، ولا يسموا عندئذ يتامى. واعتبار ما سيكون: كقولك «غرست اليوم شجرًا»، وأنت ما غرست إلا البذور[2].

---

(١) «أسرار البلاغة» لعبد القاهر الجرجاني ص٣١١، ٣١٢.

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ١٥٧)، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (١/ ٦٨).


الدلالة باللفظ
المجاز
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له لعلاقة مع قرينه
الحقيقة
استعمال اللفظ فيما وضع له
لغوي
التجوز فى الكلمات
عقلي
التجوز فى الإسناد
عرفية
شرعية
فى إصطلاح أهل الشرع
لغوية
فى إصطلاح أهل اللغة
الإستعارة
العلاقة هى المشابهة
المجاز المرسل
العلاقة غير المشابهة
ما اختصت به كل طائفة
عامة لا تختص بطائفة دون أخرى
المكنية
إذا حذفت المشبه به وذكر أحد لوازمه
تصريحية
إذا صرح بالمشبه به

النوع الثاني: دلالة اللفظ

في هذا النوع يكون المقصود مطلوبًا، فهو الغاية التي يرمي إليها السامع عند نظره في الألفاظ ومعانيها. ويمكن تقسيم تلك الدلالة باعتبار نوع العلاقة التي تربط بين المعاني (الصور الذهنية التي وضعت بإزائها الألفاظ)، وبين مقصود المتكلم (المدلول)؛ إلى ثلاثة أقسام(1): المطابقة، والتضمن، والالتزام(2).

يقول الإمام الغزالي(3): «إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه، وهي: المطابقة، والتضمن، والالتزام؛ فإن لفظ «البيت» يدل على معنى البيت بطريق المطابقة،

---

(١) أضاف الدكتور محمد حسن جبل قسماً رابعًا، وهو ما تنعكس فيه علاقة التضمن، فيفهم الكل من اللفظ الدال على الجزء، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [النساء: ٩٢]. انظر: «المعنى اللغوي» ص٢٠٣.

(٢) يقول الإمام الزركشي: « لا خلاف أن دلالة المطابقة لفظية، واختلفوا في التضمن والالتزام على ثلاثة مذاهب:
أحدهما: أنهما عقليان؛ لأن دلالة المعنى عليهما بالواسطة، وهذا ما ذهب إليه الغزالي، وصاحب المحصول، واختاره أثير الدين الأبهري في كشف الحقائق والصفي الهندي، قال: وإنما وصفتا بكونهما عقليتين؛ إما لأن العقل يستقل باستعمال اللفظ فيهما من غير افتقار إلى استعمال أهل اللسان اللفظ فيهما، وهذا يستقيم على رأي من لم يعتبر الوضع في المجاز، وإما لأن المميز بين مدلوليهما وهو الجزء واللازم هو العقل.
الثاني: أنهما لفظيان ونسبه بعضهم إلى الأكثرين، واختاره ابن واصل في «شرح جمل الخونجي».
والثالث: أن دلالة التضمن لفظية والالتزام عقلية، وبه قال الآمدي وابن الحاجب؛ لأن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم فإنه خارج عنه » «البحر المحيط» (١/ ٤٢٢).

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي، زين الدين أبو حامد الطوسي، حجة الإسلام، ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ، تفقه على إمام الحرمين، وبرع في علوم كثيرة، فكان من أذكياء العالم، وساد في شبيبته حتى أنه درَّس بالنظامية ببغداد سنة ٤٨٤هـ، من مصنفاته: «البسيط» و«الوسيط» و«الوجيز» في الفقه، و«المستصفى» و«المنخول» في أصول الفقه، توفي بطوس سنة ٥٠٥هـ. انظر: «تاريخ الإسلام» للذهبي (٣٥/ ١١٥)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٢/ ٢١٤)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٤/ ١٠)، و«الأعلام» للزركلي (٧/ ٢٢).

ويدل على السقف وحده بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف؛ لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان، وكما يدل لفظ الفرس على الجسم؛ إذ لا فرس إلا وهو جسم.

وأما طريق الالتزام، فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط؛ فإنه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للحائط حتى يكون مطابقًا، ولا هو متضمن؛ إذ ليس الحائط جزءًا من السقف كما كان السقف جزءًا من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءًا من نفس البيت، لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه»[1].

وتجدر الإشارة إلى أن: «دَلالَةُ الْمُطَابَقَةِ «أَعَمُّ» مِنْ دَلالَةِ التَّضَمُّنِ وَالالْتِزَام، لِجَوَازِ كَوْنِ الْمُطَابَقَةِ بَسِيطَةً، لا تَضَمُّنَ فِيهَا، وَلا لَهَا لازِمٌ خَارِجِيٌّ. وَقَدْ يُوجَدُ مَعَهَا تَضَمُّنٌ بِلا الْتِزَام بِأَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى مُرَكَّبٍ، وَلا يَكُونُ لَهُ لازِمٌ خَارِجِيٌّ، فَيُوجَدُ مَعَ الْمُطَابَقَةِ دَلالَةُ تَضَمُّنٍ بِدُونِ دَلالَةِ الْتِزَام، وَعَكْسُهُ بِأَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ مَوْضُوعًا لِمَعْنًى بَسِيطٍ وَلَهُ لازِمٌ خَارِجِيٌّ فَيُوجَدُ مَعَ الْمُطَابَقَةِ دَلالَةُ الْتِزَامٍ بِدُونِ دَلالَةِ التَّضَمُّنِ»[2].

---

(١) «المستصفى» ص٢٥.

(٢) «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ١٢٨). ومن العلماء من يمنع انفكاك دلالة المطابقة عن الالتزام، وحول أصل الخلاف في هذه المسألة يقول الإمام الزركشي: « وقيل: أصل الخلاف أن لكل ماهية لازمًا، أو بعض الماهيات لا لازم لها. فإن قلنا: لكل شيء لازم، فالمطابقة والالتزام متساويان، قال الإمام في التلخيص: لكل شيء لازم، وأدناه أنه ليس غيره، ورُدّ عليه بأن الكلام في اللازم البيِّن الذي يلزم من حضور الملزوم حضوره، وإن قلنا: إن بعض الماهيات لا لازم لها؛ فالمطابقة أعم» «البحر المحيط» (١/ ٤٢٣).

المعنى المقصود	المعنى هو المقصود	المقصود جزء المعنى	تلازم قوي	تلازم ضعيف
دلالة اللفظ	دلالة مطابقة	دلالة تضمن	دلالة التزام	
الدلالة باللفظ	الحقيقة	المجاز		

شكل توضيحي يبين أنواع الدلالة اللفظية الوضعية، والعلاقات بينها



الدلالات في علم أصول الفقه

يشتمل على:

الفصل الأول: ركائز الدلالة

الفصل الثاني: طرق الدلالة

الفصل الثالث: مراتب الدلالة



ركائز الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: الوضع اللغوي.

المبحث الثاني: الاشتقاق.

المبحث الثالث: القرائن.



الوضع اللغوي

يشتمل على:

المطلب الأول: مفهوم الوضع اللغوي.

المطلب الثاني: تقسيم اللفظ باعتبار الإفراد والتركيب.

المطلب الثالث: تقسيم اللفظ من جهة وحدة المعنى والمسمّى، وتعددهما.

المطلب الأول
مفهوم الوضع اللغوي

قال الشافعي[1]: «فإنما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهرًا يُراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهرًا يُراد به العام ويدخله الخاص، فيستدلّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامًّا ظاهرًا يُراد به الخاص، وظاهرًا يعرف في سياقه أنه يُراد به غير ظاهره، فكل هذا موجود علمُه في أول الكلام أو وسطه أو آخره.

وتبتدئ الشيء من كلامها تبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء تبين آخر لفظها منه عن أوله.

وتكلم بالشيء تُعَرِّفُهُ بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تُعَرّفُ الإشارةُ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفرادِ أهلِ علمها به، دون أهل جهالتها.

---

(١) هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن عبد مناف، أبو عبد الله الشافعي، أحد الأئمة الأربعة، وإليه نسب الشافعية كلهم، ولد بغزة سنة ١٥٠هـ، تفقه على مسلم بن خالد الزنجي، وأخذ عن مالك بن أنس، من مصنفاته: «الأم»، و«المسند»، و«الرسالة»، و«اختلاف الحديث»، توفي بمصر سنة ٢٠٤هـ. انظر: «طبقات الفقهاء» للشيرزي ص٧١، و«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (٢/ ٥٦)، و«تاريخ دمشق» لابن عساكر (٥١/ ٢٦٧)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤/ ١٦٣)، و«تذكرة الحفاظ» للذهبي (١/ ٣٦١)، و«تقريب التهذيب» لابن حجر (٢/ ٥٣).

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة.

وكانت هذه الوجوه التي وصفت اجتماعها في معرفة أهل العلم منها به - وإن اختلفت أسباب معرفتها - معرفةً واضحةً عندها، ومستنكرًا عند غيرها، ممَّن جهل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتاب وجاءت السنة؛ فتكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه.

ومن تكلَّف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب - إن وافقه من حيث لا يعرفه - غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور، إذا ما نطق فيما لا يحيط علمه بالفرق بين الخطأ والصواب فيه»[1].

يتبين من كلام الإمام الشافعي ضرورة الإلمام بلسان العرب، أي ما تواضع عليه العرب من الألفاظ وأوجه استعمالها في معانيها. ولما كان استعمالهم الألفاظ في موضوعها (الحقيقة) هو «الأصل الراجح المقدم في الاعتبار»[2] لديهم، كان العلم بالوضع هو الركيزة الأولى في فهم دلالة الألفاظ عمومًا، ودلالة ألفاظ الشارع على الأحكام على وجه الخصوص.

والمقصود بالوضع هنا: جعل الألفاظ بإزاء معانٍ مخصوصة بتلك الألفاظ، بحيث إذا أطلقت تلك الألفاظ استدعت تلك المعاني في ذهن المخاطب بحسب الاصطلاح. وبذلك يشمل الوضع: ما تواضع عليه أهلُ العربية الأوائل وهو ما يسمّى بالوضع الأول، كما يشمل ما تواضع عليه من أتى بعدهم حتى صار عرفًا - عامًّا أو خاصًّا - فيما بينهم، ويشمل كذلك استعمالَ الشارع وما وضعه من معانٍ للألفاظ لتصبح هي المعهود من كلامه.

---

(١) «الرسالة» ص٨٧ - ٨٨.

(٢) «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢/ ٤١).

ومدار البحث عند الأصوليين على الوضع الأول، والوضع الشرعي. أما الوضع العرفي فيقتصر فيه على ما تعارف عليه العربُ زمن النبي ﷺ؛ لأنهم المخاطبون بالوحي، وإنما نزل القرآن بلسانهم، كما قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [إبراهيم:4].

وهذا العرف الخاص بزمن النبي ﷺ مع الوضع الأول - قبل زمن البعثة - يشكل ما يسمَّى بالوضع اللغوي في مقابلة الوضع الشرعي. هذا الوضع اللغوي هو ما تم تسجيله في المعاجم المتأخرة نسبيًّا؛ وبتسجيل المعنى اللغوي في المعاجم أصبح نصًّا ملزمًا ثابتًا، موحدًا عند أهل اللغة، فلا يضاف ولا يثبت في اللغة معنى جديدٌ لم تذكره المعاجم إلا بحجة صحيحة.

وهذا الثبات للوضع اللغوي أو المعنى المعجمي مميزٌ خاص بالعربية، فإن ارتباط معاني اللغة باستعمال الناس في العصور المختلفة يؤدي إلى التغيير تبعًا لاختلاف العصور في معالم الحياة، كالذي جرى مع اللغات الأخرى، ويمكن إرجاع هذا الثبات للوضع اللغوي إلى دواعي عدة من أهمها:

أولًا: عروبة القرآن وتعبد المسلمين بقراءته عربيًّا، وبفهمه بمعانيه في عصر نزوله، وبدراسته ودراسة العربية من أجله دراسة اعتزاز وحياطة للأمرين معًا - الألفاظ ومعانيها - في عصر نزول القرآن الكريم.

ثانيًا: وجود العلاقة بين الألفاظ والمعاني، من جهة أن الألفاظ وضعت لتعبر عن تلك المعاني (الصور الذهنية لمسميات الألفاظ)، ومن جهة أخرى هي كون معاني الألفاظ التي ترد إلى جذر واحد تدور حول معنى محوري يتحقق في جلّ مفرداته[1].

ووجود علاقة بين الألفاظ والمعاني هو شيء يؤصل لها في النفوس ويرسخها؛ لأن النفوس تَعْلق وتَسْتبقي ما هو معلّل مترابط بأكثر مما تعلق بما هو مرسل مهمل، فهذه

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (ت:٣٩٥هـ)، ومعجم مفردات القرآن للراغب الأصفهاني (ت:٤٢٥هـ).

العلاقة مما يساعد على بقاء اللغة وثباتها. كما أن تلك العلاقة تعد برهانَ فصاحةِ العرب، وشعورهم الكامل بالمعاني، ولا شك أن هذا كان له كبيرُ الأثر في إحساسهم ببلاغة القرآن وعجزهم عن محاكاته، وتسليمهم بأنه فوق طاقتهم[1].

(١) انظر: «المعنى اللغوي» ص١٨٩ - ١٩٣.

المطلب الثاني: تقسيم اللفظ باعتبار الإفراد والتركيب

لما كان معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني - كما قال إمام الحرمين[1] - كان من المسائل التي اشتد اعتناء الأصوليّين بها: تقسيمات الألفاظ[2]، ومن أشهر تلك التقسيمات: تقسيم اللفظ باعتبار الإفراد والتركيب، يقول سيف الدين الآمدي[3]: «إما أن يكون اللفظ الدال بالوضع مفردًا أو مركبًا»[4].

(١) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، أبو المعالي الجويني، الملقب بإمام الحرمين لمجاورته بمكة أربع سنين، ولد سنة ٤١٩ هـ، واشتهر بالنجابة والذكاء، وكان أعلم أهل زمانه بالكلام وأصول الفقه والفقه، من مصنفاته: «النهاية» في الفقه، و«البرهان» و«الورقات» في أصول الفقه، توفي بجوين من نواحي نيسابور سنة ٤٧٨ هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/ ١٦٧)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٨/ ٤٦٨)، و«البداية والنهاية» لابن كثير(١٢/ ١٥٧)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٣/ ٣٥٧). وانظر كلامه في «البرهان» (١/ ٤٣).

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي ص١٨٤، و«المحصول» للرازي (١/ ٦٢)، و«الإحكام» للآمدي (١/ ١٦).

(٣) هو علي بن أبي علي بن سالم التغلبي، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، ولد بآمد سنة ٥٥١هـ، كان حنبلي المذهب ثم صار شافعيًّا، كان فقيهًا أصوليًّا، متكلمًا جدليًّا، ومناظرًا بارعًا، من أشهر مصنفاته: «الإحكام في أصول الأحكام»، و«أبكار الأفكار في علم الكلام»، توفي سنة ٦٣١هـ. انظر: «لسان الميزان» لابن حجر (٣/ ١٣٤)، و«وفيات الأعيان» (٣/ ٢٩٣)، و«شذرات الذهب» (٥/ ١٤٤).

(٤) «الإحكام» للآمدي (١/ ١٦).

ويفصل الإمام الزركشي الكلامَ حول المفرد والمركب، مفرقًا بين اصطلاحات النحويّين والأصوليّين، ومشيرًا إلى مأخذ الخلاف بين الفريقين، فيقول: «ويطلق المفرد باصطلاح النحويّين على أربعة معان: أحدها: مقابل المثنى والمجموع، وهو اللفظ بكلمة واحدة. الثاني: مقابل المضاف في باب النداء، ولهذا يقولون: المنادى مفرد ومضاف. والثالث: مقابل الجملة في باب المبتدأ، وهو المراد بقولهم: الخبر قد يكون مفردًا وقد يكون جملة. الرابع: مقابل المركب. أما المفرد باصطلاح المنطقيّين فهو: ما دلَّ على معنى، ولا جزء من أجزائه يدل بالذات على جزء من أجزاء ذلك المعنى، كإنسان. وإن شئت فقل: هو ما لا يراد بالجزء منه دلالة أصلًا على معنى حين هو جزءُه كأحمد.

وأما المركب: فما دل جزءُه على جزء المعنى المستفاد منه حين هو جزءُه، سواء كان تركيب إسناد: كقام زيد، وزيد قائم، أم تركيب مزج: كخمسة عشر، أو إضافة: كغلام زيد، وأما عبد الله فإن كان دالًّا على الذات فهو مفرد، وإن كان دالًّا على الصفات فهو مركب.

وقالوا: ونحو بعلبك مركب عند النحويين؛ لأنه كلمتان، ومفرد عند الأصوليين؛ لأنه لا يدل جزءُه على جزء معناه. و أقوم، ونقوم، ويقوم مركبٌ عند الأصوليين؛ لأن جزءَه يدل على جزء معناه، لأن حرف المضارعة منها يدل على الفاعل المتكلم وحده، والمتكلم ومعه غيره، والمخاطب منها، ونفس الكلمة تدل على الحدث والزمان، ومفرد عند النحويين؛ لأنه لفظ بكلمة واحدة.

ومأخذ الخلاف بينهم: أن النُّحاة يترجح نظرهم في جانب الألفاظ، وأولئك يترجح نظرهم في جانب المعاني، وعلى هذا عبد الله ونحوه، إن أريد به العلمية كان مفردًا بمثابة زيد وعمرو؛ لأن جزءَها لا يدل على معناها، وإن أريد به نسبة العبودية إلى مستحقها، فهي مركبة؛ لدلالة جزئها على جزء معناها.

وينقسم المفرد باعتبار أنواعه إلى: اسم وفعل وحرف، وبعضهم يزيد رابعًا ويسميه خالفًا، وهو الظرف والجار والمجرور أو أسماء الأفعال. والصواب: أنها من قبيل الأسماء»[1].

---

(١) «البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٢٨١ - ٢٨٤).

أما اللفظ المركب: إن أفاد معنى يحسن السكوت عليه فهو الكلام، يقول الإمام الزركشي مبينًا قسمي اللفظ المركب: «وهو إما تام أو غير تام، فأما التام: فهو الذي يحسن السكوت عليه، ويسمى كلامًا»[1].

وينقسم الكلام باعتبار إمكان وصفه بالصدق أو عدمه إلى: خبر وإنشاء.

والخبر في اصطلاح الأصوليّين هو: «الذي يحتمل الصدق أو الكذب لذاته، أي: الصالح لأن يجاب المتكلم به بصدق، أو كذب»[2].

أما الإنشاء: فخلافًا للخبر «لا يحتمل التصديق والتكذيب»[3]. وله أقسام يوضحها الإمام الزركشي فيقول: «إذا علمت هذا، فاعلم أنهم اتفقوا على أن أقسام الإنشاء: القَسَم، والأوامر والنواهي، والترجي والتمني، والعَرْض والتحضيض. والفرق بين هذين الأخيرين: أن العرض طلب بلين، بخلاف التحضيض، والفرق بين الترجي والتمني: أن الترجي لا يكون في المستحيلات، والتمني يكون فيها وفي الممكنات.. وأما النداء نحو يا زيد، فاتفقوا على أنه إنشاء»[4].

ولما كان الأمر والنهي أساس التكليف، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام ويتميز الحلال من الحرام؛ كان اعتناء الأصوليين بهما كبيرًا، حيث قاموا بتحرير المباحث، وتحقيق المسائل المتعلقة بهما في فصول مستقلة وافية[5].

ولما كان الكلام هنا يدور حول الوضع؛ كان من المناسب الإشارة إلى تعريف الأمر والنهي، وصيغة كلٍّ منهما الموضوعة في اللغة، وما يقتضيه كلٌّ منهما عند التجرد من

---

(١) «البحر المحيط» (٢/ ٣٠١).

(٢) المصدر السابق (٦/ ٧٤ - ٧٥)، وانظر: «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص٢٧١.

(٣) المصدر السابق (٦/ ٨٩).

(٤) المصدر السابق (٦/ ٩٠).

(٥) انظر: «المحرر في أصول الفقه» للإمام السرخسي (١/ ٦).

القرائن، أي بحسب ذلك الوضع اللغوي، على أن يؤجل النظر في ما سوى ذلك من المسائل المتعلقة بالأمر والنهي؛ لتناقش ضمن المباحث الأصولية الأخرى، كمبحث القرائن وغيره.

أولًا: الأمــر

تعريفه:

تعددت تعريفات الأمر اصطلاحًا[1]، قال الإمام الزركشي: «والصحيح فيه: أنه اللفظ الدال على طلب فعل غير كف بالوضع، فخرج النهي؛ فإنه طلب فعل أيضًا ولكن هو كف، وخرج بالوضع نحو: أوجبت عليك كذا؛ فإنه صادق عليه مع كونه خبرًا»[2].

فقوله «اللفظ الدال» تنبيه على أن الأمر من أقسام الكلام، وبه تخرج الإشارات والأفعال فلا تسمَّى أمرًا، وإن أفادت معناه، قال الإمام الآمدي: «إجماع العقلاء منعقدٌ على أن الأمر قسم من أقسام الكلام»[3].

وعلى هذا التعريف لا يعتبر في الأمر العلو، وهو أن يكون الطالب أعلى رتبة من المطلوب منه، كما لا يعتبر الاستعلاء، وهو أن يجعل الطالب نفسه عاليًا، وقد لا يكون في نفس الأمر كذلك؛ فصيغة الأمر ظاهرة في اقتضاء الفعل، سواء كان من أعلى أو مساوٍ

---

(١) اختلف العلماء في تعريف الأمر بحسب اختلافهم في إثبات الكلام النفسي ونفيه، فصار النفاة إلى أنه عبارة عن اللفظ اللساني فقط، فقالوا: إنه اللفظ الدال على طلب الفعل ممن هو دونه، وصار المثبتون إلى تفسيره بالمعنى الذهني، وهو ما قام بالنفس من الطلب، فقالوا: هو القول المقتضي بنفسه طاعة المأمور به، واحترزوا بقول «بنفسه» عن الصيغ الدالة عليه؛ فإنها لا تقتضي بنفسها، وإنما يشعر معناها بواسطة الوضع والاصطلاح، وهذا تعريف الأمر النفساني، فإذا أرادوا اللساني أسقطوا قيد «بنفسه». انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٢٦١).

(٢) «البحر المحيط» (٣/ ٢٦١).

(٣) «الإحكام» (٢/ ٣٦٦).

أو دون، لكن يتميز بالقرينة، فإن كان المخاطِب مخلوقًا كان ذلك قرينة دالة على حمله على الدعاء بالاصطلاح العرفي الشرعي لا اللغوي[1].

صيغته:

المراد بصيغة الأمر: ما استعملته العربُ من ألفاظ تختص بالدلالة على الأمر إذا تجردت عن القرائن[2]، والتي هي من أقسام الإنشاء؛ أما قول أمرتك أو أنت مأمور بكذا، ونحو ذلك من صيغ الخبر؛ فليس من صيغ الأمر، بل هو إخبار عن وجود الأمر، ولو سلم أن ذلك يستعمل إنشاءً، فليس فيه دلالة على المطلوب، وهو كون الصيغة مختصة به؛ لأنه - حينئذ - يكون مشتركًا بينه وبين الإخبار فلا تكون الصيغة مختصة به[3].

والصيغ الموضوعة للدلالة على الأمر هي[4]:

1 - فعل الأمر بكل مشتقاته سواء كان من الثلاثي أو الرباعي أو الخماسي أو السداسي، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النور:56].

---

(١) اختلف العلماء في هذه المسألة على أربعة مذاهب: الأول: اشتراط العلو والاستعلاء معًا، والثاني: عدم اشتراطهما، وقطع به العبدري في «المستوفى» محتجًا بإجماع النحويين على ذلك، والثالث: اعتبار العلو دون الاستعلاء، والرابع: اعتبار الاستعلاء دون العلو. انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٢٦٢ - ٢٦٤).

(٢) هذا مذهب عامة أهل العلم: أن للأمر صيغة تختص به تدل على كونه أمرًا إذا تجردت عن القرائن، ونُقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه لا صيغة تختص به، واختلفوا في تنزيل مذهبه. انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٣٦٦)، و«البحر المحيط « للزركشي (٣/ ٢٧٠ - ٢٧١).

(٣) قاله الهندي، انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٢٧١ - ٢٧١).

(٤) انظر: «البحر المحيط» (٣/ ٢٧٤ - ٢٧٥)، و«الإبهاج» للسبكي (٢/ ١٦).

2 - المضارع المقرون بلام الأمر (ليفعل)، مثل قوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾ [الطلاق:7].

3 - اسم فعل الأمر، مثل: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة:105]، أي: الزموها[1].

4 - المصدر النائب عن فعل الأمر، مثل: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد:4].

مقتضاه:

تستعمل صيغة الأمر في العديد من المعاني، كوجوب الفعل، أو ندبه، أو إباحته، ومن المتفق عليه أنها ليست حقيقة في جميعها، بل حقيقةٌ في البعض دون البعض، والمقصود هو معرفة ما تقتضيه صيغة الأمر - أي عند التجرد عن القرائن - أو ما يتبادر إلى ذهن المخاطب بمجرد سماعه الأمر، والذي عليه الجمهور[2]، وهو ما تقتضيه الأدلة من اللغة والشرع أن صيغة الأمر موضوعة في اللغة للدلالة على وجوب الإتيان بالفعل من جهة المأمور[3].

ثانيًا: النهي

تعريفه:

تعددت تعريفات الأصوليّين للنهي اصطلاحًا، والمختار ما عرَّفه به الإمام الإسنوي بقوله: «هو القول الدال بالوضع على الترك»[4]، وقريب منه ما قاله

---

(١) «معاني القرآن» للفراء (٢/ ٣٧٣).

(٢) انظر: «روضة الناظر» لابن قدامة ص١٦٧، و«الفصول في الأصول» للجصاص (١/ ٢٨١)، و«المحرر في أصول الفقه» للسرخسي (١/ ١٢)، و«التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ٣٦٧)، و«فتح الغفار بشرح المنار» لابن نجيم الحنفي ص٣٢.

(٣) انظر مذاهب العلماء في مقتضى الأمر: «البحر المحيط» (٣/ ٢٨٦ - ٢٩٣).

(٤) «التمهيد» ص٨٠.

الإمام الزركشي: «هو اقتضاء كفّ عن فعل، فالاقتضاء جنس، وكفّ مخرج للأمر؛ لاقتضائه غير الكف»[1].

فخرج بقوله «القول» الإشارة، والفعل، فلا تسمّى نهيًا وإن أفادت معناه[2].

صيغته:

للنهي صيغة مخصوصة، هي المضارع المقرون بلا الناهية، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 18].

وخرج بقول "صيغة مخصوصة « ما دل على طلب الترك بصيغة الأمر مثل: دع، واترك، وكُفّ، ونحوها، فإن هذه وإن تضمنت طلب الترك لكنها بصيغة الأمر[3].

مقتضاه:

ترد صيغة النهي لمعان عدة، أشهرها التحريم والكراهة، وليست حقيقة في الكل اتفاقًا، بل في البعض، وأكثر الأصوليّين[4] على أن صيغة النهي عند الإطلاق - أي إذا تجردت عن القرائن - تقتضي تحريم فعل المنهي عنه، وبه قطع الإمام الشافعي فقال: «وما نهى عنه رسول الله ﷺ فهو التحريم حتى يأتي دلالة على أنها إنما أراد به غير التحريم»[5].

---

(١) «البحر المحيط» (٣/ ٣٦٥).

(٢) انظر: «قواطع الأدلة» للسمعاني (١/ ١١١)، و"شرح الكوكب المنير" للفتوحي (77/ 3).

(٣) انظر مباحث النهي في: «البحر المحيط» للزركشي (٣/ ٣٦٥)، و«التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ٤٠٢)، و«فتح الغفار» لابن نجيم الحنفي ص٩٣.

(٤) اختلف العلماء في مقتضى صيغة النهي هل هي حقيقة في التحريم أو الكراهة، أو مشتركة بينهما، أو موقوفة؟ والجمهور على أنه حقيقة في التحريم. انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ٤٠٦)، و«المسودة» لآل تيمية (١/ ٢٢١)، و«البحر المحيط» (٣/ ٣٦٩).

(٥) «الرسالة» ص٢٢٧.

المطلب الثالث: تقسيم اللفظ من جهة وحدة المعنى والمسمى، وتعددهما

هذا التقسيم يعدّ محاولة لإيجاد خريطة كلية تجمع بين عدة مصطلحات أصولية، وتوضح ما بينها من علاقات، وبيانه: أن اللفظ إمّا أن يكون موضوعًا لمعنى واحد أو أكثر، فالثاني هو المشترك، والأول ينقسم من حيث وحدة المسمّى وتعدده إلى قسمين: فالمسمى إمّا أن يكون واحدًا أو أكثر.

فإن كان واحدًا إمّا أن يكون معينًا، كالعلم والمضمر، أو غير معين، فإن كان شائعًا في جنسه بلا قيد يحدّ من شيوعه فهو المطلق، وإلا فهو المقيد.

وإن كان المسمّى أكثر من واحد، فإمّا أن يشعر لفظه بحصر أو لا، فالأول أسماء العدد، والثاني هو العام الاصطلاحي لا اللغوي.

وفيما يلي بيان ذلك بشيء من التفصيل:

أولًا: العــام

العام لغة:

عمّ الشيء عمومًا: شمل الجماعة، يقال: عمّهم بالعطية، وعليه فالعموم: شمول أمر لمتعدد سواء كان الأمر لفظًا أو غيره، ومنه: عمهم الخير إذا شملهم وأحاط بهم[1].

(١) انظر: «لسان العرب» (عمم)، و«القاموس المحيط» (باب الميم، فصل العين).

العام اصطلاحًا:

تعددت ألفاظ العلماء في التعبير عن العام في الاصطلاح؛ فكلٌّ منهم يحاول أن يضع قيودًا في التعريف يحترز بها عما لا يدخل تحت نطاق العام، من ذلك ما عرّفه به الإمام الزركشي بقوله: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من غير حصر، أي: يصلح له اللفظ العام كـ «من» في العقلاء دون غيرهم، و«كل» بحسب ما يدخل عليه، لا أن عمومه في جميع الأفراد مطلقًا.

وخرج بقيد «الاستغراق» النكرة، وبقوله «من غير حصر» أسماءُ العدد؛ فإنها متناولة لكل ما يصلح له لكن مع حصر.

ومنهم من زاد عليه: «بوضع واحد» ليحترز به عما يتناوله بوضعين فصاعدًا كالمشترك»[1].

وقال «اللفظ» لأن العموم في الاصطلاح من عوارض الألفاظ لا المعاني؛ فالعام إذا أطلق يُفهم منه اللفظ الذي يدل على العموم، أما قولنا: هذا أعم، فيُفهم منه المعنى، ولهذا فرّق البعض بين العام والأعم، فجعل الأول مختصًا باللفظ، والثاني للمعنى [2].

ألفاظ العموم:

أجمل الإمام ابنُ قدامة[3] ألفاظ العموم في خمسة أقسام، ومثّل لها، فقال: «وألفاظ العموم خمسة أقسام: **الأول**: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

---

(١) «البحر المحيط» (٤/ ٥)، وعرفه الإمام الغزالي في «المستصفى» ص٢٢٤ بقوله: «اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدًا.. واحترزنا بقولنا: «من جهة واحدة» عن قولهم: ضرب زيد عمرًا، وعن قولهم: ضرب زيدًا عمرو؛ فإنه يدل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد، ومن جهتين لا من جهة واحدة» أراد بالجهتين: الفاعل والمفعول.

(٢) انظر: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافي (١/ ١٣٥)، و«البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٨).

(٣) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، موفق الدين أبو محمد، الإمام القدوة، العلامة المجتهد، عالم أهل الشام في زمانه، وإمام الحنابلة بجامع دمشق ولد سنة ٥٤١ هـ بجماعيل من أعمال نابلس، من مصنفاته: «المغني»، و«الكافي»، و«المقنع» في الفقه، و«روضة الناظر» في أصول الفقه، توفي بمنزله بدمشق سنة ٦٢٠ هـ.
انظر: «سير أعلام النبلاء» (٢٢/ ١٦٥)، و«شذرات الذهب» (٥/ ٨٨)، و«الأعلام» (٤/ ٦٧).

الأول: ألفاظ الجموع، كالمسلمين والمشركين والذين. والنوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحدٌ له من لفظه، كالناس والحيوان والماء والتراب. والنوع الثالث لفظ الواحد كالسارق والسارقة، والزاني والزانية.

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع إلى معرفة، كعبيد زيد، ومال عمرو.

القسم الثالث: أدوات الشرط، كمن فيمن يعقل، وما فيما لا يعقل، وأي في الجميع، وأين وأيّان في المكان، ومتى في الزمان، ونحوه.

القسم الرابع: كل وجميع، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآيِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: 185].

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ [الأنعام: 101]»[1].

ثانيًا: الخـاص

الخاص لغة:

الخَاصُّ والخَاصَّةُ: ضِدّ العَامِّ والعَامَّةِ[2]، مِن: «خصّه بالشـيء، يُخصّه خَصًّا وخُصوصًا وخَصُوصِيّةً وخُصُوصِيّةً - والفتح أَفصح - وخِصِّيصـَى وخصّصَه واخْتصّه: أَفْرَدَه به دون غيره، ويقال اخْتصّ فلانٌ بالأَمر وتخصّصَ له: إِذا انفرد»[3].

الخاص اصطلاحًا:

اتفق العلماء على أن الخاص يقابل العام، وإن تنوعت عباراتهم في تعريفه، وقد عرفه الإمام الزركشي؛ فقال: «الخاص: اللفظ الدال على مسمًّى واحدٍ، وما دل على كثرة مخصوصة»[4]. والمسمَّى الواحد قد يكون معينًا كالأعلام، وقد يكون غير معين، فإن

(١) «روضة الناظر» ص١٩٥ - ١٩٦.

(٢) «تاج العروس» (خ ص ص).

(٣) «لسان العرب» (خصص).

(٤) انظر: «البحر المحيط» (٤/ ٣٢٤).

شاع في جنسه بلا وصف يحدّ من انتشاره فهو المطلق، وإن وصف بأمر زائد على حقيقة جنسه بحيث يقلّ من شيوعه فهو المقيد.

يقول الإمام ابن قدامة: «المطلق: هو المتناول لواحد، لا بعينه، باعتباره حقيقة شاملة لجنسه»[1]، أي أن المسمَّى فرد شائع في جنسه، ومثاله: النكرة في سياق الأمر، كقوله تعالى ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [المجادلة:3].

فالمأمور به هو تحرير أي رقبة، أي فرد تحقق فيه حقيقة الرق دون تعيين. فكل ما يصدق عليه وصف الرق يصلح تحريره ليخرج من عهدة المأمور به[2].

ويفترق المطلقُ عن العام في أنّ عموم المطلق عمومُ صلاحية، أي على سبيل البدل، فكل فرد في جنسه يصلح للحكم، أما العام فيعمّ على سبيل الشمول، فالحكم يشمل كلّ أفراده دفعة واحدة. فالقضية في عموم الشمول قضية كلية، أي يحكم فيها على كل فرد، أما عموم الصلاحية فهو كلي من حيث إنه لا يمنع تصوره من وقوع الشركة[3].

ويُعرّف الإمام ابن قدامة المقيدَ فيقول: «هو المتناول لمعين أو لغير معين موصوفٌ بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله تعالى: ﴿وَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖۖ فَمَن لَّمۡ يَجِدۡ فَصِيَامُ شَهۡرَيۡنِ مُتَتَابِعَيۡنِ﴾ [النساء:92]، قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع. وقد يكون اللفظ مطلقًا مقيدًا بالنسبة، كقوله ﴿رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء:92] مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات»[4].

---

(١) «روضة الناظر»، ط: جامعة الإمام، ص٢٥٩.

(٢) المصدر السابق ص٢٦٠.

(٣) «البحر المحيط» (٤/ ٨)، و«إرشاد الفحول»، ط: دار الكتب العلمية، (١/ ٢٩١).

(٤) «روضة الناظر»، ط: جامعة الإمام، ص٢٦٠.

ثالثًا: المشترك

المشترك لغة:

«شارَكْتُ فُلانًا: صِرتُ شَرِيكَه، وطَرِيقٌ مُشْتَرَكٌ: يَستَوِي فيه النَّاسُ، واسمٌ مُشْتَرَكٌ: تَشْتَرِكُ فيه مَعانٍ كثيرةٌ، كالعَيْنِ ونَحْوِها، فإِنه يَجْمَعُ معانيَ كثيرةً، وشَرِكَهُ في الأَمْرِ، يَشْرَكُه: دَخَلَ مَعَه فيه، وأَشْرَكَه فيهِ. واشْتَرَكَ الأَمْرُ: الْتَبَسَ»[1].

المشترك اصطلاحًا:

قال الإمام الزركشي: «هو اللفظ الواحد الدالُّ على معنييْن مختلفيْن، أو أكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة، سواء كانت الدلالتان مستفادتيْن من الوضع الأول، أو من كثرة الاستعمال، أو استفيدت إحداهما من الوضع والأخرى من كثرة الاستعمال»[2].

وبهذا، يفترق اللفظ المشترك عن كلٍّ من اللفظ العام واللفظ الخاص؛ فإذا كان اللفظ المشترك وُضعَ لمعانٍ متعددة بأوضاع متعددة، فإنَّ العام: لفظ وضع لمعنى واحد، وهذا المعنى الواحد يتحقق في أفراد كثيرين غير محصورين في اللفظ، أي: أنه بحسب وضعه اللغوي لا يدلّ على عدد محصور من هذه الأفراد، وإنما يدل على شمول جميع هذه الأفراد، فلفظ الطلبة يدلُّ على معنى يتحقق في أفراد غير محصورين ويشملهم جميعًا.

أما الخاص: فهو لفظٌ وُضع لمعنى يتحقق في فرد واحد، أو في أفراد محصورين، كلفظ محمد، أو الطالب، أو الطلاب العشرة.

---

(١) «تاج العروس» (ش ر ك).

(٢) «البحر المحيط» (٢/ ٣٧٧) وعزَّاه لابن الحاجب.

أحوال المشترك:

الاشتراك قد يكون في الأسماء، ومثاله: لفظ «القرء» فإنه متردد بين (الحيض) و(الطهر).

وقد يكون في الأفعال، ومثاله: لفظ «عسعس» بمعنى (أقبل) و(أدبر). وقد يكون في الحروف ومثاله: تردد «من» بين (الابتداء) و(التبعيض) في قوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾ [المائدة:6].

وكما يكون الاشتراك في اللفظ المفرد يكون كذلك في اللفظ المركب، ومثاله قوله تعالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ [البقرة:237]، فإن الذي بيده عقدة النكاح مشترك بين أن يكون (الزوج) أو (الولي).

هذا من جهة الصيغة، أما من جهة المعنى فإن الاشتراك قد يكون بين معاني متباينة، ولكنها غير متضادة، مثل لفظ «العين» فهو يطلق على الشمس، والماء، والباصرة، والذهب، والجاسوس. وقد يكون الاشتراك بين معنيْين متضادّيْن، كلفظ «القرء» ولفظ «الشفق» فإنه متردد بين البياض والحمرة، ولفظ «الجلل» فإنه متردد بين (العظيم) و(الهين) من الأمور[1].

---

(١) «البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٣٧٨).

المَبْحَثُ الثَّانِي

الاشـتـقـاق

يشتمل على:

المطلب الأول: تعريف الاشتقاق, وأقسامه.

المطلب الثاني: الاشتقاق الأصغر.

المطلب الثالث: الاشتقاق الأكبر.

المطلب الرابع: الاشتقاق الأوسط.

المطلب الخامس: النحت.

المطلب الأول: تعريف الاشتقاق، وأقسامه

التعريف اللغوي:

الاشتقاق افتعالٌ من الشق، وهو الصدع، فالاشتقاقُ بمعنى الاقتطاع، مِن انشقت العصا إذا تفرقت أجزاؤها، ومِن طارت منه شِقّة أي قطعة. واشتقاق اللفظ بُنيانُه من المرتَجل، وهو ما كان من أصول الألفاظ. واشتقاق الكلام الأخذ فيه يمينًا وشمالًا، واشتقاق الحرف (الكلمة) من الحرف أخذه منه. ويقال: شقّق الكلام إذا أخرجه أحسن مخرج [1].

التعريف الاصطلاحي:

تنوعت عبارات العلماء في التعبير عن المقصود بالاشتقاق في الاصطلاح، «والتحقيق: أن الاشتقاق يحدّ تارة باعتبار العلم، وتارة باعتبار العمل، ففي الأول إذا أردتَ تقرير أنّ الكلمة ممّ اشتقت؟ فإنك تردّها إلى آخَر لتعرف أنها مشتقة، والثاني إذا أردتَ أن تشتق الكلمة من شيء فإنك تأخذها منه، فقد جعلتها مشتقةً منه، فالتفاوت إنما يحصل من الردّ والأخذ، فهذا قبل الاشتقاق، والأول بعده» [2].

والعمل بالاشتقاق يعني استحداث ألفاظٍ لما يُستحدث من معاني، «وبهذا الاستحداث للألفاظ تتمكن اللغة التي تتوافر لها إمكانية الاستحداث بيسرٍ من أن تجاري الحياةَ المتطورة المتغيرة، ومن ثم تستطيع أن تبقى» [3]. لكن هذا الاستحداث إنما هو من عمل علماء اللغة،

---

(١) انظر: «لسان العرب»، و«تاج العروس» (شقق)، «البحر المحيط» (٢/ ٣١١).

(٢) «البحر المحيط» (٢/ ٣١٤).

(٣) «علم الاشتقاق» للدكتور محمد حسن حسن جبل ص٢٧٠.

أما عمل علماء الأصول فيختص بالاشتقاق المعتبر من جهة العلم - لا العمل؛ حيث إن عمل المجتهد هو النظرُ في ألفاظ الشارع، ولا علاقة له بإنشاء ألفاظ جديدة، فإذا كان الاشتقاقُ عند أهل اللغة متعلقًا بالأخذ، أي أخذ كلمة من أخرى، فإنه عند الأصوليين متعلق بالرد، أي رد لفظ إلى آخر، باعتبار أن هذ الآخر هو الأصل الذي اشْتق منه ذلك اللفظ وأُخذ منه. وبهذا عرف الإمام الزركشي الاشتقاق، فقال: «رد لفظ إلى آخر أبسط معنى منه، حقيقة أو مجازًا، لمناسبة بينهما في المعنى والحروف الأصلية» [1].

أركانه:

بالنظر في التعريف السابق، يمكن القول بأن للاشتقاق أربعة أركان: الأول: المشتق. والثاني: المشتق منه. والثالث: المشاركة (أو التماثل والترتيب على مذهب الأقدمين) بينهما في الحروف الأصلية. والرابع: التغيير اللاحق فلابد من التغيير اللفظي، ويحصل التغيير المعنوي - مع المناسبة بين المعنيَيْن - بطريق التبع [2].

يقول الإمام الزركشي: «وكما دل قولنا (إلى آخر) على تغاير اللفظين كذلك قولنا (لمناسبة بينهما في المعنى) يدل على تغاير المعنيَيْن، إذ الشيء لا يناسب نفسَه، وحينئذ فلا يرد المعدول لأنه لا مناسبة بين المعدول والمعدول عنه في المعنى» [3].

فائدته:

الاشتقاق من أشرف علوم العربية وأدقها وأنفعها، ويتبن ذلك من وجوه:

منها: أن فيه تسهيلَ السبيل على الواضع والمتعلم جميعًا، يقول الإمام الزركشي: «فائدته: تسهيل السبيل على الواضع والمتعلم جميعًا، فإن المعنى الواحد في الحقيقة يختلف بالعوارض،

---

(١) «البحر المحيط» (٢/ ٣١٥)، وانظر: «دراسات في اللغة» للدكتور عبد المنعم محمد النجار ص٣٥.

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٢/ ٣١٨)، و«شرح الكوكب المنير» لابن النجار (١/ ٢٠٧).

(٣) «البحر المحيط» (٢/ ٣١٦).

فإنْ وُضعَ لكل واحد اسم على حدة من حروف متباينة احتاج الواضع إلى صيغ كثيرة، والمتعلم إلى حفظ أفراد كثيرة، فإذا قال الواضع: ما على وزن الفاعل من كل فعل هو لفاعل ذلك الفعل لم يحتجْ إلى وضع الضارب والقاتل والشاتم، والمتعلم إذا علم ضرب علم الضارب و المضروب والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث والغيبة والحضور، وهذا هو عمدة العربية»[1].

ويقول ابن السراج[2]: «لو جمدت المصادر وارتفع الاشتقاق من كل كلام لم توجد صفة لموصوف، ولا فعل لفاعل. ولولا الاشتقاق لاحتِيجَ في موضع الجزء من الكلمة إلى كلام كثير، ألا ترى كيف تدل «التاء» في «تضرب» على معنى المخاطبة والاستقبال، والياء في يضـرب على معنى الغيبة والاستقبال؟ وكذا باقي حروف المضارعة، ولو جعل لكل معنى لفظ يتبين به من غير أصل يرجع إليه؛ لانتشر الكلام وبَعُدَ الإفهام ونقصت القوة»[3].

ومنها: أنه يمكن بواسطته استنباط معاني المفردات والعبارات، وذلك من خلال التعرف على معنى المفردة من شقائقها في الجذر (التركيب) وهو ما عبّر عنه الرازي[4] بقوله: «إن الاشتقاق هو أكمل الطرق في تعريف مدلولات الألفاظ»[5].

---

(١) «البحر المحيط» (٢/ ٣١١)، و«شرح الكوكب» (١/ ٢٠٤).

(٢) هو محمد بن السري، أبو بكر النحوي، المعروف بابن السراج، كان أحد العلماء المشهورين بالأدب وعلم العربية، صحب أبا العباس المبرد وأخذ عنه العلم، روى عنه أبو القاسم عبد الرحمن الزجاجي وأبو سعيد السيرافي، وكان ثقة، من مصنفاته: «رسالة الاشتقاق»، توفي سنة ٣١٦هـ. انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (٥/ ٣١٩)، و«البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» للفيروزأبادي ص٦٤، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٢/ ٢٧٠).

(٣) «البحر المحيط» (٢/ ٣١٣).

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، فخر الدين أبو عبد الله، القرشي البكري التيمي، العلامة الشافعي المفسر المتكلم، أصله من طبرستان، ولد بالري سنة ٥٤٤هـ، ويقال عنه ابن خطيبها، من مصنفاته: «المحصول»، و«المنتخب»، و«التفسير الكبير»، توفي بهراة سنة ٦٠٦هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤/ ٢٤٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢١/ ٥٠٠)، و«طبقات المفسرين» للسيوطي ص١٠٠، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٥/ ٢٠).

(٥) «التفسير الكبير» (١/ ٣٧)، ط دار الغد العربي.

وتلك الفائدة - بالأخصّ - هي التي جعلت الاشتقاق محطًّا لأنظار الأصوليين؛ فالتعرف على مدلولات الألفاظ هو ميدانُ سعي المجتهدين منهم. وتوضيحًا لتلك المنفعة يقول الإمام أبو بكر بن السراج: «إن من المنفعة بالاشتقاق أن العالم ربما سمع الكلمة لا يعرفها من أجل بنائها وصيغتها، ولكنه يعرف معنى ما يساوي حروفها (يعني كلمات من نفس تركيبها، أي مركبة من نفس الحروف بترتيبها) فيطلب لها مخرجًا منه، فكثير ما يظفر» [1].

أقسامه:

الأصل في الاشتقاق تماثل الحروف الأصلية في المشتق والمشتق منه وترتيبها فيهما، وفي هذا يقول أبو بكر بن السرّاج: «لن يستحق هذا الاسم حتى يجتمع له شيئان: أحدهما أن تجد حروفَ أحدهما - التي يقدرها النحويون بالفاء والعين واللام - بأعيانها في الحرف الآخر. إن كان أحدهما ثلاثيًّا كان الآخر ثلاثيًّا، وإن كان رباعيًّا فمثله، وإن كان خماسيًّا فكذلك، ولا يقع فرق بينهما - إذا وقع - إلا باختلاف الحركات أو بالزوائد، فيكون البناء غيرَ البناء والأصول واحدة...»، والشيء الآخر: «أن يشاركه في معنى دون معنى» [2].

ولم يُعرف من الاشتقاق غير هذا المعنى حتى جاء ابن جني فأضاف نوعًا جديدًا من الاشتقاق سمّاه الاشتقاق الأكبر، وأطلق على الأول مصطلح الاشتقاق الأصغر. وأضاف غيره الاشتقاق الأوسط، وضمّ آخرون ما عُرف بالنحت إلى مفهوم الاشتقاق، باعتبار أنه (أخذ) كلمة من أكثر من كلمة.

ومما سبق يمكن تقسيم الاشتقاق - عند المتأخرين - باعتبا

---

(١) «رسالة الاشتقاق» ص٣٠، نقلاً عن «المعنى اللغوي» ص٢١٩، بتصرف.

(٢) «رسالة الاشتقاق» لابن السراج ص٢٠، نقلاً عن «علم الاشتقاق» للدكتور محمد جبل ص٢٧.

ر وحدة المشتق منه أو تعدده، ثم باعتبار المناسبة التي في الحروف الأصلية؛ إلى أربعة أقسام: فالمشتق منه إمّا أن يكون كلمة أو أكثر، فالثاني هو النحت، والأول إمّا أن يكون مطابقًا للمشتق في حروفه الأصلية بنفس الترتيب، أو بترتيب مختلف، أو يتفق معه في أكثر حروف الكلمة، فالأول يسمَّى الاشتقاق الأصغر، والثاني الأكبر، والثالث الأوسط.

المطلب الثاني: الاشتقاق الأصغر(١)

الاشتقاق الأصغر: هو ما تماثلت فيه الأحرف الأصلية للمشتق والمشتق منه بأعيانها، وبنفس ترتيب مواقعها فيهما. ودراسة الاشتقاق الأصغر تقود إلى تقسيمه قسمين: فهو إمّا لفظي وإمّا دلالي، ولكلٍّ قسم مستوياتُه الخاصة به.

فالاشتقاق اللفظي هو ما تكون ثمرته لفظية فقط تتمثل في صيغة جديدة توجّه المعنى الحرفي للمشتق منه (وهو المعنى الذي وُضعت له الحروف الأصلية مرتبة)، فتصبح الإضافة في هذا الاشتقاق هي معنى القالب أي الصيغة فحسب. وذلك كأن يدل اللفظ المشتق على فاعل المعنى الحرفي إذا كان على صيغة اسم فاعل، أو يدل على ما وقع عليه المعنى الحرفي إذا كان على صيغة اسم مفعول، وهكذا.

---

(١) هو عثمان بن جني، أبو الفتح، كان من أحذق أهل الأدب وأعلمهم بالنحو والتصريف، قيل ولد سنة ٣٠٢هـ، لزم أبا علي الفارسي مدة أربعين سنة، ولما مات أبو علي الفارسي تصدر ابن جني مكانه ببغداد، من مصنفاته: «الخصائص» و«اللمع» في النحو، مات في صفر من سنة ٣٩٢هـ. انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١١/ ٣١١)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/ ٢٤٦)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ١٧)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٣/ ١٤٠).

والاشتقاق الدلالي هو ما تكون ثمرته دلالية، بأن تكون الكلمة المشتقة ذات دلالة جديدة مستمدة من معنى المشتق منه، كما نقول: ابتسر الرجل حاجته، أي طلبها قبل أوانها أو قبل استحقاقها، أخذًا من البُسْر وهو البلح الذي لم ينضج، ولم يحِنْ أوان أكله.

ومما يُنبه عليه أن أي تحرك في معنى اللفظ المشتق عن المعنى الحرفي ينقله إلى الاشتقاق الدلالي، فكلمة (كاتب) بمعنى أديب أو محرر في صحيفة، تحركت فيها دلالة الكلمة عن مجرد الخط بالقلم، ودخل فيها معنى المفكر والمبدع، وما إلى ذلك.

وكذلك: أقرأه السلام، خرج من كونه اشتقاقًا لفظيًا؛ فإن رد إقراء السلام إلى قراءة الكتاب اشتقاقٌ دلالي وليس لفظيًّا[1].

(١) انظر: «علم الاشتقاق» ص٤٢ - ٤٣.

المطلب الثالث: الاشتقاق الأكبر

وضع الخليل بن أحمد[1] نظام التقليبات (التراتيب المحتملة لحروف المادة الواحدة) لحصر مفردات اللغة، وجاء أبو علي الفارسي [2]، وتلميذه ابن جني فأشارا إلى أن الكلمات المكونة من حروف واحدة - مع الاختلاف في الترتيب - تعود إلى معنى عام يجمعها ويكون كالمركز لها، وقد سمى ابن جني ذلك بالاشتقاق الأكبر، وفي هذا يقول ابن جني: «وهذا موضع لم يسمِّهِ أحدٌ من أصحابنا غير أبا علي كان يستعين به ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر، لكنه مع هذا لم يسمِّهِ، وإنما كان يعتاده عند الضرورة، ويستريح إليه ويتعلق به، وإنما هذا التلقيب لنا نحن» [3].

(١) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن، صاحب العربية والعروض، أستاذ سيبويه، كان آية في الذكاء، ولد سنة ١٠٠هـ، روى عن أيوب وعاصم الأحول، من مصنفاته: «العين»، و«الجمل»، و«العروض»، و«الشواهد»، وغيرها، توفي سنة ١٧٥هـ، وقيل غير ذلك. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٧/ ٤٢٩)، و«تهذيب التهذيب» لابن حجر (٣/ ١٦٣)، و«بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» للسيوطي (١/ ٥٥٧)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (١/ ٢٧٥).

(٢) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان، الإمام أبو علي الفارسي المشهور، واحد زمانه في علم العربية، ولد سنة ٢٨٨هـ، أخذ عنه الزجاج وابن السراج، من مصنفاته: «الحجة»، و«التذكرة»، توفي ببغداد سنة ٣٧٧هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٢/ ٨٠)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٦/ ٣٧٩)، و«بغية الوعاة» للسيوطي (١/ ٤٩٦)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٣/ ٨٨).

(٣) «الخصائص» (١/ ٥٢٥).

ويختلفُ هذا النوع عن القلب المكاني مع اشتراكهما في تقديم حروف الكلمة بعضها على بعض؛ إذ القلب المكاني يتحدُ فيه المعنى، مثل: جذب وجبذ، أما هذا الاشتقاق الأكبر فالمعاني للتقاليب مختلفة، ولكنها تعود إلى معنى عام [1].

وإذا كان التقليب يتدرج من واحد في الثنائي إلى مائة وعشرين في الخماسي، فإن القليل هو المستعمل والمهمل كثير، وكان الخليل ينبّه على المهمل وسبب إهماله [2].

وابن جني لم يجعل دوران معاني التقليبات حول معنى عام أمرًا مطردًا؛ حيث يقول: «واعلم أنا لا ندّعي أن هذا مستمرٌّ في جميع اللغة، كما لا ندعي للاشتقاق الأصغر أنه في جميع اللغة، بل إذا كان ذلك الذي هو في القسمة سُدس هذا، أو خُمسه متعذرًا صعبًا، كان تطبيق هذا وإحاطته أصعب مذهبًا وأعزّ ملتمسًا» [3].

وقد ذهب إلى هذا النوع من الاشتقاق أبو الحسن بن فارس في كتابه «المقاييس»؛ حيث يرد تراكيب المادة المختلفة (تقليباتها) إلى معنى واحد مشترك بينهما، وقد يكون ظاهرًا في بعضها خفيًّا في البعض، فيحتاج في ردّه إلى ذلك المعنى إلى تلطف واتساع في اللغة، ومعرفة المناسبات. مثاله: من مادة (ص ر ب): تصبر، وتربص، وتبصر، والتراكيب الثلاثة راجعة إلى معنى التأني نحو: تصبر على فلان إنه معسِرٌ ثم طالِبه، وقول الشاعر:

تربص بها ريب المنون لعلها تطلق يومًا أو يموت حليلها

ومن مادة (ع ب ر): عبر، وربع، وبعر، وبرع، ورعب، وهذه المادة ترجع إلى معنى الانتقال والمجاوزة. ومن ذلك (ح س د): حسد، و دحس، وحدس، ترجع إلى معنى التضييق، والحَدْس جودة الفراسة وإصابتها؛ لأن الحادسَ يضيق مجال الحكم حتى يتعين له محكوم واحد [4].

---

(١) انظر: «دراسات في اللغة» ص٣٩، ٤٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) «الخصائص» (٢/ ١٣٨).

(٤) انظر: «البحر المحيط» (٢/ ٣١٧).

المطلب الرابع: الاشتقاق الأوسط

وهو أن تتفق أكثر حروف الكلمة، كفلق وفلح وفلد يدلّ على الشق، ووقع هذا في كلام الزمخشري[1] في مواضع[2].

وقد يدخل تحت هذا النوع ما يسمَّى «بالمزيد» عند ابن فارس، ويقصد به أنهم يزيدون على الثلاثي حرفًا أو أكثر، والغرض من هذه الزيادة المبالغة. وقد جعل ابن فارس «المزيد» اشتقاقًا حين قال: «ومما اشتق اشتقاقًا قولُهم الثقيل الوخم القبيح الفحج: خفنجل، وهذا من الخفج؛ لأنهم إذا أرادوا تشنيعًا وتقبيحًا زادوا في الاسم»[3].

وهذه الزيادة قد تكون بحرف أو حرفين متصلين أو منفصلين - أو أكثر.

---

(١) هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي، أبو القاسم الزمخشري، يلقب بجار الله؛ لمجاورته بمكة مدة، ولد سنة ٤٦٧هـ بزمخشر من قرى خوارزم، كان ممن برع في الأدب والنحو واللغة، حنفي المذهب، معتزليًّا مجاهرًا بمذهب الاعتزال، ويصرح بذلك في تفسيره، ويناظر عليه، من مصنفاته: «المفصل» في النحو، و«الفائق في غريب الحديث»، و«الكشاف عن حقائق التنزيل» في التفسير، توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٥/ ١٦٨)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٠/ ١٥١)، و«طبقات المفسرين» للسيوطي ص١٠٤، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٤/ ١١٧).

(٢) «البحر المحيط» (٢/ ٣١٧)، و«الفائق في غريب الحديث» للزمخشري (٣/ ١٣٨).

(٣) «المقاييس» (٢/ ٢٥٤)، و«دراسات في اللغة» (١١٨، ١١٧).

المطلب الخامس: النحت

ذهب ابن فارس إلى «أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف أكثرها منحوت، مثل قول العرب للرجل الشديد ضبطر من ضبط وصبر»[1]. ويحدد ابن فارس النحت بأن «تؤخذ كلمتان وتنحت منها كلمة واحدة تكون آخذة منهما جميعًا بحظ»[2].

وقد يكون النحت من أكثر من كلمتين، مثل السحبل بمعنى الوادي الواسع، فهي منحوتة عنده من»سحل»: إذا صب، ومن سيل، ومن سحب: إذا جرى وامتد، ويعقب بقوله: وهي منحوتة من ثلاث كلمات[3].

وعلى هذا يكون التحديد الدقيق للنحت والشامل لما طبقه ابن فارس في مقاييسه؛ هو: «أخذ كلمة من كلمتين أو أكثر، مع المناسبة بين المأخوذ منه في اللفظ والمعنى جميعًا»[4]. والخليل سابقٌ في موضوع النحت، كما سبق بغيره، كما أنه سبق بتسميته اشتقاقًا؛ لأن مبدأ الأخذ موجود فيه. يقول الخليل بن أحمد: «إن العين لا تأتلف مع الحاء في كلمة واحدة لقرب مخرجيْهما إلا أن يشتق فعل من جمع بين كلمتين، مثل «حي على» كقول الشاعر:

ألا ربّ طيـف منـك بـات معانقـي   إلـى أن دعـا داعي الفـلاح فحيعلا

---

(١) «الصاحبي» ص٢٢٧.

(٢) «المقاييس» (١/ ٣٢٨).

(٣) «المقاييس» (٢/ ١٥٨).

(٤) هذا تعريف الدكتور عبد المنعم النجار في كتابه «دراسات في اللغة» ص١٢٨.

فهذه كلمة جمعت من (حي) و(على)»[1].

وقد اعترف ابن فارس بفضل الخليل؛ فقال: «والأصل في ذلك ما ذكره الخليل من قولهم «حيعل» الرجل إذا قال: حي على. ومن الشـيء الذي كأنه متفقٌ عليه عبشمي، وقوله: وتضحك مني شيخة عبشمية، فعلى هذا الأصل بنينا مقاييس الرباعي»[2].

أقسام المنحوت:

إذا نظرنا إلى الرباعي والخماسي مما كان منحوتًا؛ وجدناه عند ابن فارس أصنافًا:

(أ) المنحوت من كلمتين فقط: وهو أكثر الكلمات، مثل: بحتر للقصير المجتمع الخلق، فهذا منحوت من كلمتين: من الباء والتاء والراء، وهو من بترته فبتر، كأنه حرم الطول فبتر خلقه، والكلمة الثانية: الحاء، والتاء، والراء، وهو من حترت واحترت، وذلك أن لا تفضل على أحد، يقال أحتر على نفسه وعياله، أي ضيق عليهم [3].

(ب) المنحوت من كلمتين، ودخلته زيادة حرف: ومن ذلك: الحنزقرة وهو القصير، وهذا من الحزق والحقر مع زيادة النون، فالحقر من الحقارة والصغر، والحزق كأن خلقه حزق بعضه إلى بعض. ومنه: جلندح من الجلح، والجدع، والنون زائدة [4].

---

(١) «العين» تحقيق عبد الله درويش (١/ ٦٨)، مطبعة بغداد، ١٩٦٧ م.

(٢) «المقاييس» (١/ ٣٢٩).

(٣) «المقاييس» (١/ ٣٢٩).

(٤) «المقاييس» (١/ ٥١٠).

(ج) المنحوت من ثلاث كلمات: ومنه «العساق» كل سبع جرؤ على الصيد، والجمع عسالق، وهذه من ثلاث كلمات: من عسقَ به إذا لازمه، ومن علق، ومن ساق [1]. ومنه «العصلبي» الشديد الباقي وهو منحوت من ثلاث كلمات: من عصب، ومن صلب، ومن عصل، وكل ذلك من قوة الشيء [2].

(١) «المقاييس» (٤/ ٣٥٩).

(٢) «المقاييس» (٤/ ٣٧٠).



القــرائن

يشتمل على:

المطلب الأول: أقسام القرائن.

المطلب الثاني: تطبيقات أصولية على القرائن.

المطلب الأول:
أقسام القرائن

اللفظ يستعمله المتكلم؛ ليفصح عن مراده ويبينه للسامع، أي أن دلالة اللفظ على المراد هي القصد من عملية الكلام، إلا أنّ ظهور المراد من اللفظ: «تارة يكون بالوضع اللغوي، أو العرفي، أو الشرعي، إمّا في الألفاظ المفردة، وإمّا في المركبة، وتارة بما اقترن باللفظ المفرد من التركيب الذي تتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعله مجازًا، وتارة بما يدل عليه حال المتكلم، وسيأتي الكلام الذي يعين أحدَ محتملات اللفظ، أو يبين أن المراد به هو مجازه، إلى آخر تلك الأسباب التي تعطي اللفظَ صفةَ الظهور»[1].

ولأن الكلام لا يتم إلا بآخره، ودلالته لا تستفاد إلا بعد تمامه وكماله؛ فإن الكلام في مبحث القرائن لا يقتصر على اللفظ المفرد، ولا حتى على اللفظ المركب، الذي يشمل الجملة الواحدة، أو الجملة الموسعة التي تتكون من عدة جمل، بل يتعدى ذلك كله ليتناول الخطاب المشتمل على عدة جمل متصلة ذات وحدة موضوعية ظاهرة، فكل الجمل المتصلة التي تتحدث عن موضوع واحد - وإن طالت - تشكل بذاتها خطابًا يفصح عن مراد المتكلم في هذا الموضوع.

ولقد درجَ الأصوليون على استعمال مصطلح القرائن، وهو عندهم أعمُّ من مصطلح السياق؛ فالقرائن تنقسم إلى قرائن مقال، وقرائن أحوال، بينما يضاف السياق إلى النظْم

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٣٣/ ١٨١).

وحده[1]. والقرائن المقالية أو اللفظية منها مايكون منتظماً في سياق النظم، ومنها ما يكون في نظم آخر[2]. وهذا الوضوح في استعمال المصطلحات، يقطع الطريق على أصحاب الدعاوى الساقطة، ممن يَنسبون إلى الغربِ الفضلَ في لفت الأنظار إلى آثار السياق الدلالية، وذلك بعد توسيعهم لمفهوم السياق ليشمل مفهوم القرائن لدى الأصوليّين.

ويمكن تقسيم القرائن المحتفة بخطاب ما، والمبينة للمراد منه، من حيث طبيعتها وموضعها من هذا الخطاب إلى قسمين: قرائن مقالية، وقرائن حالية، والمقالية تنقسم بدورها إلى داخلية وخارجية.

أولًا: القرائن المقالية الداخلية: وهي ما كانت داخل الخطاب فهي مكوِّنٌ من مكوناته التي لا يفهم المراد منه إلا بها. فإن كانت لفظية - أي عائدة إلى اللغة - سميت «السياق»، وإلا فهي القرائن العقلية، أي التي استنتجها العقلُ من خلال ما توفر لديه من مقدمات يقينية، فبدون القرائن العقلية لا يمكن فهمُ الخطاب على وجهه.

والقرائن العقلية لا تعني ترجيح دليل العقل على دليل الشرع؛ لأن الشرع هو الذي أحال إليها في فهم خطابه، فلا تعارض بينهما، وإنما يتصور التعارض حين يتقدم العقل برأيه - الذي لا يكون إلا ظنًّا - على دليل الشـرع، وحينئذ لا يسمّى هذا عقلًا، بل هو الرأي المذموم والهوى الممقوت.

ثانيًا: القرائن المقالية الخارجية: أي: خارج الخطاب، فلا تشكل إحدى مكوناته اللغوية كالسياق، أو المعنوية كالعقل، فهي خارج الخطاب ولكنها مرتبطة به، مكملة له؛ لتناولها نفس الموضوع، كأن يأتي إجماع أو خطاب آخر من كتاب أو سنة يتناول نفس الموضوع.

---

(١) انظر: «المحرر» للسرخسي (١/ ١٤٢)، و«البرهان» للجويني (١/ ٧١،٧٧).

(٢) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ٧٨،١٣٦).

ثالثًا: القرائن الحالية أو المقامية: ويقصد بها حال الخطاب أو الحال الذي وقع الخطاب فيه، وهي لا تخرج عن نوعين: فإن كان للخطاب سبب شكّل ما يسمى بواقعة الخطاب، أو لا يكون للخطاب سبب خاص استدعاه، فيكون الحال المعتبر حينئذ هو واقع الخطاب العام، الذي يشمل: حال المتكلم، وحال المستمع، والعرف المقارن للخطاب.

وفيما يلي بيان تلك الأقسام بشيء من التفصيل:

المسألة الأولى: السياق

«خطاب الشرع إنما جاء بلسان العرب، لذلك فهو يتألف من جمل مترابطة تشكل عناصر ذات دلالات خاصة، وتتضافر تلك العناصر لتؤلف كلامًا يفيد قصدًا دلاليًّا معينًا، وهذا التآلف بين تلك العناصر شكّل ما يسمّى بـ«السياق» الذي يمثل البيئة اللغوية للخطاب. أي أن «السياق» هو ذلك الإطار العام الذي تنتظم فيه الوحدات اللغوية، من الكلمات والأدوات والجمل، وتتآلف فيما بينها لإفادة المراد..

ومن ثمّ فإن دراسة السياق تعني: دراسة خطاب الشرع من خلال علاقات ألفاظه بعضها ببعض، والأدوات المستعملة للربط بين هذه الألفاظ، وما يترتب على تلك العلائق من دلالات جزئية وكلية»[1].

ولدراسة السياق مستويات عدة تبدأ من الجملة الواحدة، ثم الجملة الموسعة التي تشمل عدة جمل، ثم أكثر من جملة، ثم الفقرة، حتى تنتظم الخطاب كله.

---

(١) «منهج السياق في فهم النص» لعبد الرحمن بودرع ص٣٠ بتصرف.

أمثلة على مستويات السياق:

ومن أمثلة دراسة السياق على مستوى الجملة الواحدة قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً أَوۡ ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ذَكَرُواْ ٱللَّهَ ﴾ [آل عمران: 135]، يقول الإمام ابن تيمية[1] عن الفعل (ظلموا):

«فهو نكرة في سياق الشرط، يعمُّ كلَّ ما فيه ظلم الإنسان نفسه، وهو إذا أشرك ثم تاب: تاب الله عليه»[2].

ومن أمثلته على مستوى الجملة الموسعة قوله تعالى: ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: 189] يقول الإمام ابن تيمية: «قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة: 189] لما قال ﴿وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: 189] دل الكلام [أي السياق] على أن مراده ولكن البر هو التقوى» [3].

---

(١) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية، الحراني الدمشقي، تقي الدين أبو العباس، الإمام المحقق الحافظ المجتهد المفسر الأصولي، شيخ الإسلام وقدوة الأنام، ولد سنة٦٦١هـ، حفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، وتأهل للتدريس والفتوى وهو دون العشرين، من مصنفاته: الصارم المسلول على شاتم الرسول»، و«السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، توفي في معتقله بقلعة دمشق سنة ٧٢٧هـ. انظر: «تذكرة الحفاظ» للذهبي (٤/ ١٤٩٦)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١/ ١٤٨)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٦/ ٨٠)، و«معجم المؤلفين» لعمر كحالة (١/ ٢٦١)، و«الأعلام» للزركلي (١/ ١٤٤).

(٢) «مجموع الفتاوى» (٧/ ٧٩).

(٣) «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٤٩٤).

وعلى مستوى ما هو أكثر من جملة: يقول الإمام ابن تيمية: «إن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ [آل عمران:128] نزل في سياق قوله: ﴿لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا۟ خَآئِبِينَ ﴿١٢٧﴾ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ﴾ [آل عمران:127 – 128]، فعلم أن معناها إفراد الرب تعالى بالأمر، وأن ليس لغيره أمر»[1].

وعلى مستوى الفقرة الواحدة: يمكن التمثيل بالفقرة التي اشتملت على قصة بقرة بني إسرائيل في سورة البقرة، فإن النظر في السياق يؤدي إلى بيان المراد من قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ [البقرة:67] أهي بقرة معينة أم مطلقة؟ فلما ساق الله تعالى ما يدل على ذمهم على سؤالهم، ظهر أنهم قد أمروا بذبح أي بقرة، فلما شدَّدوا على أنفسهم وتعنتوا شدَّد اللهُ عليهم.

وقد تتضافر تلك المستوياتُ مع بعضها في إفادة المقصود، ومثال ذلك: آية الهم والبرهان في سورة يوسف، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف:24]، ففيها يقول المفسر أبو حيّان النحوي[2]: «طوَّل المفسرون في تفسير «الهَمّين»، ونسب بعضهم ليوسف ما لا يجوز نسبته لآحاد الفساق. والذي أختاره أن يوسف ﷺ لم يقع منه همٌّ بها البتّة، بل هو منفيٌّ لوجود رؤية البرهان، كما تقول: لقد

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢/ ٣٣٠ – ٣٣١).

(٢) هو محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، الإمام أثير الدين أبو حيان الأندلسي الغرناطي النفزي نسبة إلى نفزة، وهي قبيلة من البربر، ولد سنة ٦٥٤هـ، أخذ القراءات والعربية وتقدم في النحو، وأقرأ في حياة شيوخه في المغرب، أخذ عن أكابر عصره كتقي الدين السبكي والجمال الإسنوي وغيرهما، من مصنفاته: «البحر المحيط» في التفسير، و«شرح التسهيل»، توفي بمنزله في القاهرة سنة ٧٤٥هـ. انظر: «البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة» للفيروزأبادي ص٥٨، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٦/ ١٤٥)، و«طبقات المفسرين» للأدنروي ص٢٧٨، و«معجم المؤلفين» لكحالة (١٢/ ١٣٠)، و«الأعلام» للزركلي (٧/ ١٥٢).

قارفتَ لولا أن عصمكَ الله، ولا نقول: إن جواب لولا متقدم عليها، وإن كان لا يقوم دليلٌ على امتناع ذلك.. بل نقول: إن جواب لولا محذوفٌ لدلالة ما قبله عليه، كما يقول جمهور البصريين في قول العرب: أنت ظالم إن فعلت.. ولا يدل قوله أنت ظالم على ثبوت الظلم»[1].

فقد فسر أبو حيان «الهمَّ» بأن نفي هم يوسف، بدلالة ما قبله. ويتضافر معه ما بعده أيضًا، وهو قوله: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ ۚ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف:24]، فالسوء الذي هو التعلق القلبي، والفحشاء التي هي جريمة الزنا منفيان عن يوسف، مع ثبوت كونه من عباد الله المخلَصين، الذين أخلصهم الله له وصرف عنهم كيدَ الشيطان، فكل هذا يقوي نفي الهم عن يوسف. أضف إلى ذلك ترتيب الآية في سياق الآيات، فهذه الآية تالية لقوله: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلْأَبْوَٰبَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ ۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف:23]، فقول يوسف (معاذ الله) تجعل الآية التالية في موطن استجابة الدعاء، أي أن الله أعاذه وصرف عنه الهم؛ بما أودعه في قلبه من براهين التوحيد وأدلة الإيمان.

والسياق قد يمتد ليشمل مقطعًا من سورة - طال أم قصر - وقد يشمل سورة بأكملها - طالت أم قصرت - وذلك باعتبار أن السورة لها وحدة موضوعية خاصة بها تربط بين فقراتها وخطاباتها المتنوعة. فالسورة تشكل خطابًا كليًّا يتضمن خطابات جزئية متنوعة في أغراضها، ولكنها تصبُّ في تلك الوحدة الموضوعية أو الموضوع العام، الذي يشكل الرباط الذي يربط محاور السورة بعضها ببعض.

فمثلًا: سورة الأنعام لها سياق عام هو سياق تقرير العقيدة وترسيخها في النفوس - وهذا يختلف عن سياق التشريع مثلًا - وهذا يلقي بالضوء على دلالات هامة يقصد إيصالها

---

(١) «البحر المحيط» (٦/ ٢٥٨، ٩/ ١٤٦، ١/ ٥٣٦، ٤/ ١٣٩ - ٤١٥).

إلى نفس السامع. من أهم تلك الدلالات دلالةُ تحريم أكل الميتة، فمجيء هذا الحكم داخل هذا السياق له دلالته الخاصة، يوضحها قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام:121]، يقول ابن كثير[1]: «أي: حيث عدلتم عن أمر الله وشرعه إلى قول غيره، فقدمتم عليه غيره فهذا هو الشرك، كما قال تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة:31]»[2].

إن قضية إفراد الله بالحكم والتشريع قد تم تقريرها والتأكيد عليها وعلى كونها من معاني كلمة التوحيد، بل هي القضية التي قام عليها علم «أصول الفقه»؛ فالحاكم هو الله.

ومع ذلك فذكر حكم تحريم الميتة في معرض تقرير التوحيد والنهي عن الشرك له دلالاته الخاصة، والتي من أهمها: أن الأكل - وهو من العادات الجبلية التي فطر الله الناس عليها - لله فيه تشريعٌ يجب أن يُلتزم وحكمٌ واجبُ التنفيذ، والعدول عن شرع الله واستبداله بتشريع غيره هو الشرك - المؤكد باللام - حتى لو كان ذلك الحكم وهذا التشريع يتعلق بالأكل، فحكم الله في عباده لا يقتصر على الشعائر التعبدية من صلاة وصيام وزكاة وحج، بل يتعدى كل ذلك إلى سائر شئون العباد السياسية والاقتصادية والاجتماعية، حتى العادات لله فيها حكم، ولا معقب لحكمه سبحانه وتعالى.

---

(١) هو اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البصري ثم الدمشقي، الشافعي، أبو الفداء عماد الدين، كان قدوة العلماء الحفاظ، وعمدة أهل المعاني والألفاظ، ولد سنة ٧٠١هـ، تفقه على الشيخين برهان الدين الفزاري وكمال الدين ابن قاض شهبة، ثم صاهر الحافظ المزي محدث الديار المصرية في عصره فلازمه وأفاد منه كثيرًا في الحديث ورجاله، وقد صاحب شيخ الإسلام ابن تيمية وأخذ الكثير عنه، من مصنفاته: «البداية والنهاية»، و«تفسير القرآن العظيم»، و«الباعث الحثيث إلى معرفة علوم الحديث»، توفي سنة ٧٧٤هـ. انظر: «شذرات الذهب» لابن العماد (٦/ ٢٣١)، و«طبقات المفسرين» للأدنروي ص٢٦٠، و«معجم المؤلفين» لكحالة (٢/ ٢٨٣)، و«الأعلام» للزركلي (١/ ٣٢٠).

(٢) «تفسير القرآن العظيم» (٣/ ٢٠٤).

ولقد كان اعتناء العلماء بالسياق، وما له من دور في بيان المراد كبيرًا لدرجة أنهم أسسوا علمًا من علوم القرآن عليه، وهو علم تفسير الائتلاف والاختلاف بين الآيات المسمّى بمتشابه القرآن[1]؛ حيث إنهم لاحظوا في القرآن الكريم آيات كثيرة تكررت منها كلمات أو جمل من جهات متعددة واختلف من جهات أخرى، وكان السياق من أبرز العلامات التي ترفع ذلك الالتباس وتبين مناسبة ذلك الاختلاف والائتلاف لمراد المتكلم.

فمثلًا: قد تشابهت ثلاث آيات من حيث النظم مع اختلافات يسيرة، الآيات هي قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَ ٱلَّذِى جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة:120]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة:145]، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ﴾ [الرعد:37].

لقد وردت (ما) في هذه المواضع بمعنى (الذي)، ولكن لمَ جاء بعضها على لفظ (الذي) وجاء الآخر على لفظ (ما)؟ وما الفرق بينهما؟ وما الفرق بين ﴿مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ﴾ [البقرة:145] وبين ﴿بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ﴾ [البقرة:145]؟ إذا كانت (ما) بمعنى (الذي) فإنها توافقها، ولكن (الذي) تتضمن من البيان ما لا تتضمنه (ما)، فتأتي صفة للإشارة قبلها، نحو قوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هَٰذَا ٱلَّذِى هُوَ جُندٌ لَّكُمْ﴾ [الملك:20]، وتأتي مقترنة بعلامات التثنية والجمع والتأنيث و(أل) التعريف، خلافًا لـ (ما) التي تلزم صورة واحدة، وتأتي مبهمة.

---

(١) ليس هذا هو العلم الوحيد الذي كان للسياق فيه دورًا بارزًا. فهناك علم المناسبة الذي يُعنى بدراسة التناسب بين الآيات وخواتيمها وبين بعض الآيات وبعضها الآخر وبين السور، حيث يعتمد إثبات التناسب على السياق بالدرجة الأولى.

فإذا كانت (الذي) تمتاز عن (ما) بوجوه من البيان، فإن الآية الأولى لا يليق بها اسم الموصول (الذي)؛ وذلك لأن النبي ﷺ مُنع من اتباع اليهود والنصارى بالعلم الذي حصل له بصحة الإيمان وبطلان الكفر، واسم الموصول (الذي) وقع في هذا الموضع من العلم الذي يثبت به الإسلام فعبر عنه بأعرف الاسمين المبهمين وهو (الذي). أما العلم الذي سبق بـ (ما) فالقصد منه النهي عن اتباع أهوائهم في أمر القبلة، ووجوب مخالفتهم فيه، وهو بعض الشرع لا أصله، فعبر باللفظ الأقصر (ما) [1].

المسألة الثانية: القرائن العقلية

والمقصود بهذا النوع من القرائن ما علم ضرورة بالعقل أنه مرادٌ للمتكلم، فهو يتبادر إلى ذهن السامع دون تأمل أو نظر، بل بمجرد سماع الكلام يقترن هذا العلم الضروري بالكلام لإفادة المقصود.

وقد يكون مستند هذا العلم الضروري الحس، أي أن العقل علم ضرورة المراد وحكم به بناء على ما ثبت لديه من حقائق يقينية تحصلت من خلال الحواس، وهي الرؤية البصرية، والسمع، واللمس، والذوق، والشم.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾ [الأحقاف:25]، ونحن نشاهد أشياء لا تدمرها الريح كالجبال والسماء والأرض، فهذه وإن كانت تدخل في مسمى الأشياء، ولكنها لا يتبادر إلى الذهن أنها مرادَة، بل يحكم العقل بمقتضى الحس أن المتكلم لا يقصدها. ومن أمثلة ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:23]، فالعقل يحكم أن المراد: أن بلقيس ملكة سبأ قد أوتيت من كل شيء مما يؤتاه الملوك في العادة، أي فيما نشاهده من أمر الملوك، إذ أنها لا تملك سلطانًا على السموات أو الأرض، أو على ما كان في يد سليمان عليه السلام.

---

(١) انظر: «البرهان في توجيه متشابه القرآن» للكرماني ص٧٧، و«منهج السياق» لبودرع ص٤٨، ٤٧.

وقد يكون مستند هذا العلم العقلي الضروري هو الشرع، أي أن العقل خرج بهذا الحكم استنادًا على ما تقرر في الشـرع على سبيل اليقين، بحيث أصبح من المعلوم من الدين بالضرورة، أو بتعبير أدق يفهمه كل عاقل مسلم. فمثلًا في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[آل عمران:97] فإن لفظ «الناس» عام يدخل فيه كل الأفراد، ولكن العقل اقتضى – بما علمه يقينًا من الشرع – عدم دخول الصبي والمجنون ضمن المكلفين بالحج؛ لأنهما من جملة الذين لا يخاطبون بخطاب التكليف. ومثله قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد:16]، فإن لفظ «كل» قد تناول بعمومه لغة كل شيء موجود، والله له ذات موصوفة بصفات الكمال، ولكنه لا يدخل تحت هذا العموم يقينًا.

إلا أن لقائلٍ أن يقول إن مردَّ هذا ليس إلى العقل، وإنما إلى اللغة حيث إن المتكلم عندما يخبر عن أفعاله، فإنه لا يدخل في عمومها، كمن قال: دعوت الناس إلى عدم التقاتل، فإن المتكلم لا يدخل تحت عموم لفظ «الناس»، وهذا مما يفهم لغة لا عقلًا.

والتحقيق أنه يصعب الفصل بين القرائن العقلية والسياق لدرجة يمكن القول معها بأنهما شيء واحد، وهذا هو الظاهر من كلام الإمام الشافعي في «الرسالة»؛ حيث مثّل للصنف الذي يبين سياقه معناه بقوله تعالى: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ﴾ [الأنبياء:11 – 12] ثم عقب بقوله: «وهذه الآية في مثل معنى ما قبلها، فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة؛ بانَ للسامع أن الظالم إنما هُم أهلها، دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها، وذكر إحساسهم البأس عند القصم؛ أحاط العلم أنه إنما أحسّ البأس من يعرف البأس من الآدميين»[1].

ثم ذكر رحمه الله قوله ﷻ وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِي كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِيٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾ [يوسف:82]، وعقب بقوله: «فهذه

(١) «الرسالة» ص٩٦.

الآية لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير؛ لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم»[1].

وحاصل الأمر أن السامع إنما يتبادر إلي ذهنه المراد بمجرد سماع الكلام، ولا يجدي النزاع في سبب هذا التبادر أهو العقل أم السياق؟ فهذا لا ينفصل عن ذاك، والجمع بينهما (العقل والسياق، أو اللفظ وما يثيره في ذهن السامع) هو الأقرب، فمن قال السياق وأطلق، فإنما عنى به تفاعلَ الوحدات اللغوية مع بعضها، وهذه الوحدات أو الألفاظ لا تنفصل عن معانيها التي وضعت بإزائها، أي لا تنفصل عما يثيره اللفظُ من صور ذهنية، والكلام عن العقل هنا لا يعدو هذا المعنى.

المسألة الثالثة: القرائن الموضوعية

القرائن التي تحتف بالخطاب ولا تكون منه، أي القرائن الخارجية، لابد لكي يصح وصفها «بالقرائن» أن ترتبط بالخطاب ارتباطًا وثيقًا، بحيث يثمر هذا الارتباط والاقتران إفادةَ المراد.

وأقصد بالقرائن الموضوعية تلك القرائن التي ارتبطت مع الخطاب- موضوع الدراسة- برباط وحدة الموضوع؛ فلا يمكن الوصولُ للحكم الشرعي- الذي هو مقصود الشارع- دون النظر في تلك القرائن؛ لأن في إهمالها إهمال لأدلة اعتبرها الشارع، ومقصود الشارع إنما يظهر بمجموع تلك الأدلة، لا ببعضها.

ولما كان أبلغ الكلام وأصدقه هو كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، ولما كان

---

(١) «الرسالة» ص٩٦.

الإيجاز هو من أشهر ضروب البلاغة؛ لذا فقد وقع هذا كثيرًا في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ولِمَ لا؟ والقرآن هو كتاب الله المعجز لفصحاء العرب، ورسول الله ﷺ هو من أتاه الله جوامع الكلم، فلا غرابة حينئذ ولا عجب أن يحيل الشارع إلى ما عهد من خطابه، ما لم يكن في التكرار فائدة.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة:١] فقوله ﴿إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة:١] فيه الإحالة على خطاب آخر هو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيۡرِ ٱللَّهِ بِهِۦ وَٱلۡمُنۡخَنِقَةُ وَٱلۡمَوۡقُوذَةُ وَٱلۡمُتَرَدِّيَةُ وَٱلنَّطِيحَةُ وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيۡتُمۡ وَمَا ذُبِحَ عَلَى ٱلنُّصُبِ وَأَن تَسۡتَقۡسِمُواْ بِٱلۡأَزۡلَٰمِۚ ذَٰلِكُمۡ فِسۡقٌۗ ٱلۡيَوۡمَ يَئِسَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمۡ فَلَا تَخۡشَوۡهُمۡ وَٱخۡشَوۡنِۚ ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٖ لِّإِثۡمٖ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [المائدة:٣]. والقرينة الموضوعية إما أن تكون خطابًا آخر- قرآنًا أو سنة- أو تكون إجماعًا.

فمثال الأول قوله تعالى: ﴿وَٱلۡمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٖۚ﴾ [البقرة:٢٢٨] خرج منه الحامل لقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٤]، والمطلقة قبل الدخول لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ

﴿تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]، فالآيات الثلاثة تتحدث عن موضوع واحد هو عدة المطلقة، فوجب تخصيص العموم في الآية الأولى بالآيتين الثانية والثالثة.

ومثال الثاني: الإجماع على جواز إنكاح البكر إذا كانت صغيرة دون استئذان[١]، فهو قرينة مخصصة لعموم حديث «لَا تُنْكَحُ الْبِكْرُ حَتَّى تُسْتَأْذَنَ»[٢]. وكذا الإجماع على أن الأخت من الرضاع لا تحل بملك اليمين[٣]، فيلزم تخصيص: ﴿مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ [النحل: ٧١] بالإجماع ومستنده هو قوله تعالى: ﴿وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣].

المسألة الرابعة: القرائن الحالية

وأقصد بالقرائن الحالية ما اتصل بخطاب الشرع من عناصر الزمان والمكان، وصاحب الكلام، والمخاطبين بالكلام، وغير ذلك من العناصر التي تؤثر في فهم مراد المتكلم. فالمقام يتسع ليشمل كلَّ العناصر الحالية المحيطة بالخطاب. فإذا كان السياقُ هو البيئة اللغوية للخطاب؛ فإن المقام هو البيئة الحالية له.

وأي قراءة للخطاب الشرعي- بعيدًا عن المقام الذي تنزل فيه- فهي عين ما يسمّى بالقراءة المغرضة، أي ليّ أعناق الآيات والأحاديث لتصبَّ في معنى أو في حكم محدد سلفًا من قِبَل القارئ. والحقيقة أن هذه لا تسمّى قراءة للخطاب أصلًا،

---

(١) انظر: «الواضح في أصول الفقه» للأشقر ص١٨٤.

(٢) البخاري (٥١٣٦)، ومسلم (١٤١٩). هل هذا التخريج مناسبٌ؟!

(٣) انظر: «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي ص٢٦٢، ٢٦٣.

فالمقصود بالقراءة هو الوصول إلى غرض الشارع وحكمه في المسألة، وليس إثبات غرض معين وإقناع الآخرين بأن هذا هو الموافق لغرض الشارع، إذ كيف تعرف موافقة غرض الشارع ولم يسلك السبيل إليه، «فاللفظ إنما يدل إذا عرف لغة المتكلم التي بها يتكلم، وهي عادته وعرفه التي يعتادها في خطابه، ودلالة اللفظ على المعنى دلالة قصدية إرادية اختيارية، فالمتكلم يريد دلالة اللفظ على المعنى، فإذا اعتاد أن يعبر باللفظ عن المعنى كانت تلك لغته، ولهذا كل من كان له عناية بألفاظ الرسول ومراده بها عرف عادته في خطابه، وتبين له من مراده ما لا يتبين لغيره»[١].

هذا من جهة حال المتكلم، والأمر كذلك من جهة حال المخاطبين، فخطاب المشركين يختلف عن خطاب أهل الكتاب، وخطابهما يختلف عن خطاب المسلمين، بل حتى خطاب المسلمين قبل الهجرة يختلف عن خطاب المسلمين بعد الهجرة، وهو ما اختص بدراسته علمُ «المكي والمدني».

والمقال (أو الخطاب الشرعي) إذا نزل في مقام خاص، كان لهذا المقام الخاص دورُه في فهم هذا المقال وإيقاعه على وجهه الصحيح دون تعسف أو تكلف في الفهم، وهذا المقام الخاص يمكن الاصطلاح على تسميته **بواقعة الخطاب**، وهو ما تناولته مباحث علميْن هامّيْن هما: «علم أسباب النزول» في القرآن الكريم، و«علم أسباب الورود» في السنة المطهرة.

وقد لا يكون هناك مقام خاص للخطاب فحينئذ يجب مراعاة العرف المقارن

(١) «مجموع الفتاوى» (٧/ ١١٤، ١١٥).

للخطاب، **أو واقع الخطاب**- إن جاز التعبير-. ومثاله حديث معمر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنت أسمع النبي ﷺ يقول: «الطَّعَامُ بِالطَّعَامِ مِثْلًا بِمِثْل» وكان طعامنا يومئذ الشعير[1]. فمن يقول بأن علة الربا غير الطعم خصّص عموم الطعام في هذا الحديث بالشعير للعرف المقارن للخطاب[2].

ومثله قوله ﷺ عن يوم الجمعة: «فِيْهِ سَاعَةٌ لَا يُوَافِقُهَا عَبْدٌ مُسْلِمٌ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي يَسْأَلُ اللهَ تَعَالَى شَيْئًا إِلَا أَعْطَاهُ إِيَاه» وأشار بيده يقللها[3]. فالعرف المقارن للخطاب يوضح أن المراد بالساعة: الزمن اليسير دون تحديد فهي ليست كساعتنا الآن (٦٠ دقيقة).

(١) مسلم (١٥٩٢).

(٢) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي ص٢٦٤.

(٣) البخاري (٩٣٥)، ومسلم (٨٥٢).

المطلب الثاني: تطبيقات أصولية على القرائن

المسألة الأولى: حمل المطلق على المقيد

هذا المبحث من أهم المباحث التي تلعب القرائن فيها دورًا كبيرًا، وبالتحديد القرائن الموضوعية. ومدار هذا البحث على اللفظ: يرد مطلقًا في موضع، ومقيدًا في موضع آخر، فما الواجب حينئذ؟ هل يعمل بالمطلق ويكون هو مقصود الشارع، ويكون المقيد حالة من حالاته؟ أم يُعمل بالمقيد بمعنى حمل المطلق على المقيد، أي أن المقصود هو المقيد، فلما عُهد من كلام الشارع وعُرف واشتهر استغنى في الكلام عن ذكر القيد وأطلق وأراد المعهود، كعادة العرب في حذف ما فهم من الكلام للإيجاز؟

والإجابة على هذا السؤال تحتاج إلى تفصيل؛ فالمطلق والمقيد لهما أربع حالات[(١)]:

الأولى: أن يتحد حكمهما وسببهما. **الثانية**: أن يتحد الحكم ويختلف السبب.

الثالثة: أن يتحد السبب ويختلف الحكم. **الرابعة**: أن يختلفا معًا.

فإن اتحد السبب والحكم وجب حمل المطلق على المقيد، ومثاله: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾ [المائدة: ٣] مع قوله: ﴿أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا﴾ [الأنعام: ١٤٥]؛ لأن العمل بكل نص على حدة يؤدي إلى التنافي، فما يقتضيه الإطلاق يخالف ما يقتضيه التقيد، فتحريم الدم مطلقًا هو منطوق الآية الأولى، فإن لم يكن المراد بها التقييد بالدم المسفوح، كان التقييد عبثًا، تعالى الله عن ذلك.

---

(١) انظر تفصيل هذه الحالات في: «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ٩-١٤).

وإن اتحد الحكم واختلف السبب كقوله تعالى في كفارة القتل الخطأ: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤۡمِنًا خَطَـٔٗا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢] مع قوله في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مِّن قَبۡلِ أَن يَتَمَآسَّاۚ﴾ [المجادلة: ٣] فإن الرقبة المطلوب تحريرها وردت في الآية الأولى مقيدة بالإيمان، أما في الآية الثانية فقد وردت مطلقة من هذا القيد، والحكم في كفارة القتل الخطأ وكفارة الظهار متحدٌ وهو تحرير الرقبة. لكن السبب في الحكم مختلف، فهو في الأول: القتل الخطأ، وفي الثاني: إرادة المظاهر العودُ إلى معاشرة زوجته والحنث في يمينه.

والراجح[١] في هذه الحالة هو حمل المطلق على المقيد- ما لم يوجد ما يقتضي إعمال المطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده- إلا أن السبب في الحمل ليس دفع التنافي، إذ لا تنافي بين العمل بالمطلق في سببه، والمقيد في سببه؛ فالأسباب مختلفة. وإنما سبب حمل المطلق على المقيد هنا هو أن خطاب الشرع نزل بلغة العرب، وعادة العرب في كلامهم حذف ما قد يُفهم، فهم يثبتون ويحذفون اتكالًا على المثبت، كقول الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما ... عندك راض والرأي مختلف

فحذف (راضين) بعد قوله (عندنا)، لدلالة: (راض) عليه. فما دام الحكم واحدًا- ولا يوجد ما يقتضي الاختلاف، أي: إعمال المطلق على إطلاقه والمقيد على تقيده- فإن المطلق يحمل على المقيد. ففي المثال المذكور الحكم هو تحرير الرقبة، ولا يوجد ما يقتضي الاختلاف، أي أن الظهار والقتل الخطأ لا يقتضي أن تكون في الأول الرقبة مؤمنة أو كافرة، وفي الثاني الرقبة مؤمنة، بل المعنى الذي من أجله قيدت الرقبة بالإيمان- وهو تحرير رقاب المؤمنين نظرًا لإخوتهم في الدين- متحققٌ في الظهار، فوجب في كفارته أن يكون الحكم كذلك.

---

(١) انظر مذاهب العلماء في هذه المسألة في: «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ١٤-١٩).

والحالة الثالثة: أن يختلف الحكم ويتحد السبب الذي بني عليه الحكم، فلا يحمل المطلق على المقيد عندئذ. مثال ذلك: ما جاء في شأن الوضوء من قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦] وقوله في شأن التيمم: ﴿فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُ﴾ [المائدة: ٦]، فالحكم في النَّصَّين مختلف، وهو وجوب الغسل في الآية الأولى ووجوب المسح في الآية الثانية، والسبب في الحكمين متحد، وهو القيام إلى الصلاة. وقد اتفق العلماء في عدم حمل المطلق على المقيد عند اختلاف الحكم؛ إذ لا يوجد ما يقتضي الحمل، لا احتمال التنافي، ولا الجري على عادة العرب في الإيجاز، فبيان الأحكام المختلفة يقتضي التفصيل لا الإيجاز.

أما إذا اختلف الحكم والسبب معًا وجب العمل بالمطلق في مورده، والمقيد في مورده؛ إذ لا يوجد ما يقتضي حمل المطلق على المقيد، فلا ارتباط بينهما ولا علاقة. مثال ذلك قوله تعالى في شأن حد السرقة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله في آية الوضوء: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦]، فالحكم في هاتين الآيتين مختلف، ففي الأولى وجوب القطع، وفي الثانية وجوب الغسل. كما أن السبب في الحكمين مختلف أيضًا، فهو في الحكم الأول جناية السرقة، وفي الحكم الثاني القيام إلى الصلاة. فلم يعتبر العلماء المقيد في هذه الحالة بيانًا للمطلق، ولم يحملوا المطلق على المقيد.

المسألة الثانية: المجاز

درجَ المتأخرون على تقسيم الكلام إلى حقيقة، ومجاز. وأرادوا بالمعنى الحقيقي ما تبادر إلى الذهن عند سماع اللفظ إذا تجرّد عن القرائن. وأرادوا بالمعنى المجازى أي معنى آخر للفظٍ له علاقة بالمعنى الحقيقي، وقد دلَّت القرينة على إرادة هذا المعنى المجازي لا المعنى الحقيقي، فلفظ الأسد إذا أطلق فإنه يدل على الحيوان المفترس المعروف، وهذا ما يتبادر إلى ذهن السامع، ولكن قد يُستعمل في معنى آخر كالرجل الشجاع إذا اقترن بما يدل على ذلك[1].

---

(١) انظر: «المحرر» للسرخسي (١/ ١٤٢).

ومما ينبغي الإشارة إليه: أن محل البحث ليس اللفظ المفرد أو المركب غير التام، وإنما اللفظ الوارد في سياق كلام تام المعنى، أو في مقام معين، وقلما تأتي الألفاظ دون قرائن تدلُّ على المقصود وتوضّحه[١]. والمتبادر إلى الذهن عند سماع الكلام التام لا يكون بالضـرورة ذلك المعنى الحقيقي المشار إليه، بل قد يكون المعنى المجازي هو المتبادر إلى الذهن، بل قد يحسم السامع أنه المراد من خلال القرائن الداخلية والخارجية، أو بهما معًا.

ومن أمثلة ذلك: الأمر والنهي، فإن لكل منهما معنًى حقيقيًّا ومعان مجازية أخرى، ويتحدد المراد من خطاب الشارع من خلال القرائن التي تحتف به، وأهمها: السياق.

أولًا: الأمر:

الأمر - عند الجمهور - يقتضي وجوب المأمور به على المكلف، هذا هو المعنى الحقيقي، وقد يخرج عن هذا المعنى الحقيقي إلى غيره من المعاني إذا وجدت القرينة الصارفة للأمر عن إرادة الوجوب إلى أحد تلك المعاني المجازية. «إذًا القرائن هي التي تعين المعنى، ومن ثم تجد مسألة فيها (أمر) يختلف العلماء فيه، هل هو للوجوب أو هو للاستحباب، وربما يخرج بعضهم عن هذا كله ويقول هذا للإباحة، هذا للتهديد، حسب القرائن»[٢].

وأهم تلك المعاني المجازية التي يستعمل فيها الأمر:

الندب: كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فإن جمهور العلماء[٣] ذهبوا إلى أن الأمر بالكتابة ليس

---

(١) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ٧١، ٧٧).

(٢) «شرح نظم الورقات» لابن عثيمين ص٩٣.

(٣) انظر أقوال العلماء في حكم الكتابة والإشهاد في: «أحكام القرآن» للجصاص (١/ ٥٧٢، ٥٧٣)، و«أحكام القرآن» لابن العربي (١/ ٢٥٩)، و«المغني» لابن قدامة (٤/ ٣٠٢،٣٠٣، ٣٦٢)، و«البدائع» للكاساني (٢/ ٢٥٢)، و«المجموع» للنووي (٩/ ١٥٤).

للوجوب، وإنما هو للندب، والقرينة التي صرفت الأمر عن الوجوب إلى الندب هي قرينة السياق؛ حيث قال الله ﷻ في تتمة الكلام بعد الآية المذكورة: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فدلت الآية على أن الدائن إذا وثق بدينه فله أن لا يكتب الدين عليه.

ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالأمر بالإشهاد على التبايع للندب، والقرينة الموضوعية هي «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اشْتَرَى فَرَسًا مِنْ أَعْرَابِي وَلَمْ يُشْهِد»[١].

الإباحة: وأكثر ما يقع إذا ورد الأمر بعد الحظر، أو كان جوابًا لما يتوهم أنه محظور.

مثال الأول: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة: ٢]، فالأمر بالاصطياد للإباحة، والقرينة سياقية، فالأمر وقع بعد الحظر المستفاد من قوله تعالى: ﴿غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾ [المائدة: ١]، فالأمر بعد الحظر يرفع الحظر ويعود الحكم إلى ما كان قبل الحظر، فإن كان الإباحة- كما هو في المثال- فتكون هذه قرينة صارفة للأمر من الوجوب للإباحة[٢].

ومثال ما كان يتوهم أنه محظور قوله ﷺ: «افْعَلْ وَلا حَرَجَ»[٣]، في جواب من سألوه في حجة الوداع عن مخالفة الترتيب بين أفعال يوم النحر[٤]، فالقرينة هنا هي المقام.

---

(١) صحيح: رواه أبو داود (٣٦٠٧)، والنسائي (٦٢٤٣)، وصححه الألباني في الإرواء (١٢٨٦).

(٢) «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (٢/ ٢٧٩-٢٨١) ط: دار الكتب العلمية، و«تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٢/ ١٢) ط: دار طيبة، وانظر مذاهب العلماء في المسألة في: «البحر المحيط» (٢/ ١١١-١١٤) ط: دار الكتب العلمية.

(٣) البخاري (٨٣)، ومسلم (١٣٠٦).

(٤) «الأصول من علم الأصول» ص٢٦.

التهديد: كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن﴾ [الكهف: ٢٩] فذكر الوعيد بعد الأمر المذكور دليلٌ على أنه للتهديد[١]، فالقرينة هنا هي السياق.

ثانيًا: النهي:

مقتضى صيغة النهي عند التجرد عن القرائن- عند الجمهور- هو: التحريم. ومن ثم فلا يدل النهي على غير التحريم إلا بقرينة، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]؛ دلّ على تحريم زواج المسلم بالمشركات[٢]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، دلّ على تحريم الاعتداء على أموال الآخرين[٣]، فإذا توفرت القرينة صرُف النهي عن التحريم إلى ذلك الوجه الذي دلَّت عليه تلك القرينة، ومن أهم تلك الوجوه:

الكراهة: كحديث: «إِيَّاكُمْ وَالْجُلُوسَ فِى الطُّرُقَاتِ»[٤]؛ حيث دلّ السياق على أن المقصود بالنهي الكراهة لا التحريم، فقد أذن لهم النبي ﷺ بشرط أن يعطوا الطريق حقه[٥].

وكذلك حديث «إِذَا اسْتَأْذَنَتْ امْرَأَةُ أَحَدِكُمْ فَلَا يَمْنَعْهَا»[٦]، أي: من الذهاب للمسجد، فالنهي للكراهة بقرينة سياقية هي تفويض الإذن إليه[٧]. ومثله قوله ﷺ: «إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسْ فِي الْإِنَاءِ»[٨]، فالنهي هنا للكراهة لا التحريم، والقرينة

(١) المصدر السابق ص٢٦.

(٢) «تفسير القرطبي» (٣/ ٧٦).

(٣) «تفسير القرطبي» (٢/ ٣٣٨).

(٤) البخاري (٢٣٣٣)، ومسلم (٢١٢١).

(٥) «نيل الأوطار» للشوكاني (٦/ ٤٥).

(٦) البخاري (٨٣٥).

(٧) «فتح الباري» لابن رجب (٥/ ٣٢٠).

(٨) البخاري (١٥٣)، ومسلم (٢٦٧).

الصارفة حالية، وهي أن المنهي عنه من أمور الآداب ومحاسن العبادات[(١)].

وكذلك نهي النبي ﷺ عن الشرب قائمًا[(٢)] فإنه للكراهة، والقرينة الصارفة موضوعية؛ حيث ثبت عنه ﷺ أنه شرب قائمًا[(٣)] فدلّ ذلك على الجواز[(٤)].

الإرشاد: مثل قوله ﷺ لمعاذ: «لَا تَدَعَنَّ أَنْ تَقُولَ دُبُرَ كُلِّ صَلَاةٍ: اللَّهُمَّ اعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِك»[(٥)] والقرينة حالية؛ حيث خرج الحديث مخرج الوصية[(٦)].

المسألة الثالثة: الخصوص والتخصيص

الأصل في اللفظ العام أن يشمل كلَّ ما يدل عليه، ومن ثم فالحكم المتعلق به يثبت لكل أفراده، ولكن قد تدلُّ القرائن على أن الحكم لا يتناول جميع الأفراد، بل يختص بالبعض دون البعض الآخر. فإذا كانت القرينة مصاحبةً للخطاب- مقالية أو حالية- فهو العام أُريد به الخصوص، أما إذا كانت القرينة موضوعية، خارجة عن الخطاب، فهو العام المخصوص.

أولًا: العام الذي أريد به الخصوص:

«العام الذي أريد به الخصوص: هو ما كان مصحوبًا بالقرينة عند التكلم به، على إرادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه، وهذا لا شك في كونه مجازًا لا حقيقة؛ لأنه اللفظ المستعمل فيما بعض ما وضع له»[(٧)].

---

(١) «تحفة الأحوزي» للمباركفوري (٦/ ١١)، و«نيل الأوطار» للشوكاني (٩/ ٦٥).

(٢) مسلم (٢٠٢٤، ٢٠٢٥).

(٣) البخاري (١٥٥٦، ٥٢٩٢)، ومسلم (٢٠٢٧).

(٤) «نيل الأوطار» (٩/ ٦٨).

(٥) صحيح: رواه أحمد (٥/ ٢٤٤)، وأبو داود (١٥٢٢)، والنسائي (١٣٠٣)، وصححه الألباني في «صحيح الترغيب والترهيب» (١٥٩٦).

(٦) «نيل الأوطار» للشوكاني (٢/ ٣٣٥).

(٧) «إرشاد الفحول» للشوكاني (١/ ٦١٣)، و«حصول المأمول» لمحمد صديق حسن خان ص ٢٣٨.

وقد مثّل الإمام الشافعي له بقول الله ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، قال: «فإذا كان من مع رسول الله ناسًا غير من جمع لهم من الناس، وكان المخبرون لهم ناسًا غير من جمع لهم وغير من معه ممّن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناسًا، فالدلالة بينة ممّا وصفت من أنه جمع لهم بعض الناس دون بعض. والعلم يحيط أن لم يجمع لهم الناس كلهم، ولم يخبرهم الناس كلهم، ولم يكونوا هم الناس كلهم، ولما كان اسم الناس يقع على ثلاثة نفر وعلى جميع الناس، وعلى مَنْ بَيْن جميعهم وثلاثة منهم كان صحيحًا في لسان العرب أن يقال: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ﴾ [آل عمران: ١٧٣] وإنما قال لهم ذلك أربعة نفر ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ [آل عمران: ١٧٣] يعنون المنصرفين عن أحد..»[١].

وقد اجتمعت في ذلك المثال قرائن العقل، والسياق، والمقام- تحديدًا سبب النزول- على صرف اللفظ عن معناه الحقيقي، وهو إفادة العموم، إلى المعنى المجازي، وهو إرادة الخصوص.

مثال ثان ذكره الإمام الشافعي وهو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٞ فَٱسۡتَمِعُواْ لَهُۥٓۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخۡلُقُواْ ذُبَابٗا وَلَوِ ٱجۡتَمَعُواْ لَهُۥۖ وَإِن يَسۡلُبۡهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيۡـٔٗا لَّا يَسۡتَنقِذُوهُ مِنۡهُۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلۡمَطۡلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، قال: «فخرج اللفظ عامًّا على الناس كلهم. وبَيّن عند أهل العلم بلسان العرب منهم أنه إنما يراد بهذا اللفظ (العام المخرج) بعض الناس دون بعض؛ لأنه لا يخاطب بهذا إلا من يدعو من دون الله إلهًا، تعالى عما يقولون علوًّا كبيرًا؛ لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممّن لا يدعون مع الله إلهًا»[٢].

(١) «الرسالة» ص٩٣.

(٢) «الرسالة» ص٩٤.

والقرينة الصارفة هنا: السياق في قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الحج: ٧٣]، والعقل؛ لأن فيهم المؤمنين المغلوبين على عقولهم وغير البالغين ممَّن لا يدعون مع الله إلهًا.

وفي مثال ثالث يظهر أثر القرائن العقلية مع الحالية، قال الشافعي: «قال الله تبارك وتعالى: ﴿أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩]، فالعلم يحيط- إن شاء الله- أنّ الناس كلهم لم يحضروا عرفَةَ في زمان رسول الله ﷺ، ورسول الله المخاطب بهذا أو من معه، ولكنّ صحيحًا من كلام العرب أن يقال: ﴿ ثُمَّ أَفِيضُوا۟ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ [البقرة: ١٩٩] يعني بعض الناس»[١].

والمثال الرابع يظهر أثر قرائن الحال في فهم المراد باللفظ العام، فهذا الإمام البخاري يضع بابًا في كتاب الصوم في صحيحه، ويترجم له بقوله: باب قول النبي ﷺ لمن ظلل عليه واشتد الحر: ليس من البر الصومُ في السفر[٢]. فهو يجعل قوله ﷺ: «ليس البر الصيام في السفر» من العام الذي أريد به الخصوص. وقرينة ذلك:

أولًا: سبب ورود الحديث؛ فسببه أن النبي ﷺ كان في سفر فرأى زحامًا ورجلًا قد ظلل عليه، فقال: «مَا هَذَا؟» قالوا: صائم فقال: «لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ»[٣]. فهذا العموم خاص بمن يشبه حاله حال هذا الرجل، وهو من يشق عليه الصيام في السفر.

ثانيًا: أن النبي ﷺ كان يصوم في السفر[٤] حيث كان لا يشق عليه ولا يفعل ﷺ ما ليس ببر.

---

(١) «الرسالة» ص٩٤.

(٢) البخاري (٢/ ٦٨٦).

(٣) البخاري (١٨٤٤)، ومسلم (١١١٥).

(٤) البخاري (١٩٤٥)، ومسلم (١١٢٢).

وقد فصل الأصوليون في أنواع السياق[1] الذي يدل صراحة على إرادة الخصوص باللفظ العام، ومن ذلك ما يأتي:

١ - **الاستثناء**: وهو عبارة عن لفظٍ متصل بجملة لا يستقلّ بنفسه، دال بحرف (إلا) أو أخواتها على أن مدلوله غير مرادٍ ممّا اتصل به، ليس بشرط، ولا صفة، ولا غاية[2]، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ**﴾ [العصر: ٢-٣].

٢- **الشرط**: وهو ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته[3].

وصيغه: (إن) الشرطية، وإذا، ومن، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذ ما. ويجوز تقديم الشرط على المشروط وتأخيره[4]. مثال الشرط المتقدم قوله تعالى في المشركين: ﴿**فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ**﴾ [التوبة: ٥]. ومثال الشرط المتأخر قوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا**﴾ [النور: ٣٣].

---

(١) بالنظر في المقصود بالمخصص المتصل عند الأصوليين يتضح جليًّا أنه مرادف للسياق الذي ناقشه اللغويون، يقول الدكتور عبد الكريم زيدان: «أدلة تخصيص العام- عند الجمهور- نوعان: متصل، ومنفصل.. والمخصص المتصل: هو ما كان جزءًا من عبارة النص التي اشتملت على اللفظ العام، فهو إذًا كلام غير تام بنفسه، وهو أنواع: الاستثناء، والصفة، والشرط، والغاية » «الوجيز» ص٣١١-٣١٧.

(٢) «الإحكام» للآمدي (١/ ٤٩٢)، وانظر مسائل الاستثناء في: «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» للقرافي (٢/ ١٧٧-٢٥٦)، و«البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٣٦٨-٤٣٦).

(٣) «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص٧١.

(٤) «الإحكام» للآمدي (١/ ٥١٤-٥١٥)، وانظر مسائل الشرط في: «العقد المنظوم» (٢/ ٢٥٧-٢٧٧)، و«البحر المحيط» (٤٣٧-٤٥٤).

٣- **الصفة:** والمراد بها المعنوية، لا النعت بخصوصه[١]، فتشمل كل لفظ قيد لفظ آخر كالنعت والبدل والحال. مثال النعت: قوله تعالى: ﴿فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥]. ومثال البدل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. ومثال الحال قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٣].

٤- **الغاية:** وهي نهاية الشيء ومنقطعه، وهي حدٌّ لثبوت الحكم قبلها وانتفاؤه بعدها، ولها لفظان: (حتى)، و(إلى)[٢]، كقوله تعالى: ﴿وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ﴾ [البقرة: ١٨٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

ثانيًا: العام المخصوص:

العام المخصوص هو: الذي لا تقوم قرينة مصاحبة له في السياق تدل على أن الشارع أراد بعض أفراده، فيبقى متناولًا لأفراده على العموم. وهو عند هذا التناول حقيقة، فإذا جاء الشرع بما يدلّ على إخراج البعض منه صار هذا العام مخصوصًا بتلك القرينة الموضوعية[٣].

والقرينة الموضوعية لا تخرج عن الكتاب والسنة، وما يرجع إليهما من إجماع وقياس، وجمهور الأئمة على أن كلًّا من الكتاب والسنة يُخصص بالآخر كما يخصص بمثله، وأنهما يُخصصان بالإجماع والقياس[٤].

---

(١) «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٥).

(٢) «البحر المحيط» (٤/ ٤٥٩).

(٣) «حصول المأمول» ص٢٣٨.

(٤) انظر التخصيص بالأدلة السمعية وأمثلته في: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٥٢٠-٥٣٩)، و«نهاية السول» للإسنوي (١/ ٥١٩-٥٣٣).

مثال تخصيص الكتاب بالكتاب قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، خصّ بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩].

ومثال تخصيص الكتاب بالسنة: آيات المواريث، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾ [النساء: ١١]، ونحوها، خصّ بقوله ﷺ: «لا يرث المسلمُ الكافرَ ولا الكافرُ المسلمَ»[١].

ومثال تخصيص السنة بالكتاب: قوله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ الله، وَيُقِيمُوا الصَّلاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الإِسْلامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى الله»[٢]، خصّ بقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

ومثال تخصيص السنة بالسنة: قوله ﷺ: «فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالْعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا الْعُشْرُ، وَمَا سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ الْعُشْرِ»[٣]، خص بقوله ﷺ: «لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ مِنَ الإِبِلِ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِ أَوَاقٍ صَدَقَةٌ، وَلَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ»[٤].

---

(١) البخاري (٤٢٨٣).

(٢) البخاري (٢٥)، ومسلم (٢٢).

(٣) البخاري (١٤٨٣).

(٤) البخاري (١٤٨٤)، ومسلم (٩٧٩).

ومثال تخصيص الكتاب بالإجماع: تنصيف حد القذف على العبد؛ فإنه ثابت بالإجماع[(١)]، فكان مخصصًا لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةٗ﴾ [النور: ٤]، إلا أن إطلاق القول بأن الإجماع مخصص للنص يعني: أنه معرف للدليل المخصص، لا أنه في نفسه هو المخصص، فالعلماء لم يخصوا العام بنفس الإجماع، إنما أجمعوا على تخصيصه بدليل آخر، ثم إن الآتي بعدهم يلزمه متابعتهم، وإن لم يعرف المخصص[(٢)].

قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

هذه القاعدة التي نادى بها الأصوليون على رؤوس قوم توهموا أن ورود الحكم بلفظٍ عام على سبب خاص مسقطٌ لذلك العموم، وأن ذلك من باب العام الذي يُراد به الخاص. فيقصر أولئك القوم الحكمَ المتعلق بهذا اللفظ على السبب الذي نزلت فيه الآية، أو الذي وردَ بشأنه الحديث. وما قاله البعضُ من قصر الحكم على السبب ليس معناه الاقتصار على عين ما وقع الحكم بسببه، بل يشمل السببَ، ومثله، وما هو أولى بالحكم منه. ومع ذلك فإن جمهور الأصوليّين يردون ذلك القول، ويحتجون بأن العدول عما يقتضيه السبب من الخصوص إلى العموم دليلٌ على إرادة العموم[(٣)].

فإن قيل: هذا فيه إهدار للسبب فتكون حكايته عبثًا؟

فالجواب: هذه مقدمة باطلة؛ فكون القرائن الحالية- واقعة الخطاب وواقع الخطاب- تُبيّن مقصود المتكلم، لا يعني أنها هي التى تنتج المعاني، بل الألفاظ هي التي تنتج المعاني؛ ولذا قال الشافعي: «والأسباب لا تصنع شيئًا، وإنما الحكم للألفاظ»[(٤)].

---

(١) هذا الإجماع أورده بعض علماء الأصول، كالآمدي والإسنوي، وفيه نظر؛ فقد حُكي الخلاف في المسألة، فتصنيف الحد قول الجمهور، خلافًا لأبي ثور والأوزاعي وداود وأصحابه من أهل الظاهر، انظر: «بداية المجتهد» لابن رشد (٢/ ٥٢٣).

(٢) «الإحكام» للآمدي (٢/ ٥٢٩)، و«نهاية السول» للإسنوي (١/ ٥٢٥).

(٣) انظر: «البحر المحيط» (٤/ ٢٩١)، و«حصول المأمول» ص٢٣١.

(٤) «الأم» (٥/ ٢٤١)، وانظر: «البحر المحيط» (٤/ ٢٧٦).

«والأصل في ذلك أن الأحكام لا يخلو أكثرها عن سبب وأمر يحدث، ولا ينظر إلى ذلك، وإنما النظر إلى الحكم كيف مورده، فإن ورد عامًّا لم يخصّ إلا بدليل، وإن ورد مطلقًا لم يقيد إلا بدليل؛ لأن الأسباب متقدمة، والأحكام بعدها فقد ينظمها مع تقدمها، كما أن الأحكام لا يخلو أكثرها من أن يقضي به على غير أولها أو فيها، وليس في ذلك ما يوجب الاقتصارَ بالخطاب على العين»[(١)].

والمقصود أن الأسباب لا تحكم على السياق، بل السياق هو الحاكم عليها، وإنما الأسباب معينة في فهم المراد. فمن اعتبر مجرد ورود السبب قاصرًا للحكم عليه؛ فقد أهدر السياق الذي هو الأساس، والمقصود إعمال الكل، إن تيسر ذلك.

يقول الإمام الزركشي: «والأصل أن العموم له حكم، إلا أن يخصه دليل، والدليل قد يختلف، فإن كان في الحال دلالة يعقل بها المخاطب أن جوابه العام يقتصر به على ما أجيب عنه أو على جنسه فذاك، وإلا فهو عام في جميع ما يقع به عمومه»[(٢)].

وتحرير المقام في هذه المسألة[(٣)]: أن العام الوارد على سبب خاص له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يقترن بها يدل على العموم فيعم إجماعًا، كقوله تعالى: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا**﴾ [المائدة: ٣٨]؛ لأن سبب نزولها المخزومية التي قطع النبي ﷺ يدها، والإتيان بلفظ السارق الذكر يدلّ على التعميم. وعلى القول بأنها نزلت في الرجل الذي سرق رداء صفوان بن أمية في المسجد، فالإتيان بلفظ السارقة الأنثى دليل على التعميم أيضًا. ومثله قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ**﴾ [البقرة: ١١٤].

(١) «البحر المحيط» (٤/ ٢٧٦).

(٢) «البحر المحيط» (٤/ ٢٨٦).

(٣) انظر: «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي ص٢٤٩، وما بعدها.

قال الإمام الزمخشري: «فإن قلت: فكيف قيل: مساجد الله، وإنما وقع المنع والتخريب على مسجد واحد، وهو بيت المقدس، أو المسجد الحرام؟ قلت: لا بأس أن يجيء الحكم عامًّا، وإن كان السبب خاصًّا، كما تقول لمن آذى صالحًا واحدًا، ومن أظلم ممن آذى الصالحين؟ وكما قال الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١]، والمنزول فيه الأخنس بن شريق. قال: وينبغي أن يراد بـ (ممن منع) العموم كما أريد بمساجد الله، ولا يراد الذين منعوا بأعيانهم»[1]. فجمع مسجد على مساجد، وإضافة كل في قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ﴾ [الهمزة: ١] دليل على التعميم.

الحالة الثانية: أن يقترن بما يدل على التخصيص فيخصُّ إجماعًا، كقوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فالسياق حسم أن المراد خاص بالنبي ﷺ دون غيره.

الحالة الثالثة: ألا يقترن بدليل التعميم ولا التخصيص، فالحق أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذه هي مسألتنا. فيعم حكم آية اللعان النازلة في عويمر العجلاني وهلال، وآية الظهار في امرأة أوس بن الصامت، وآية الفدية النازلة في كعب بن عجرة، وآية ﴿وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ﴾ [النساء: ٧] النازلة في ابنتي سعد بن الربيع، وهكذا.

ودليل ذلك الوحي واللغة: أما الوحي: فمنه أن النبي ﷺ لما أيقظ عليًّا وأمره وفاطمة بالصلاة من الليل، وقال علي رضي الله عنه: إن أرواحنا بين يدي الله إن شاء بعثنا، ولّى ﷺ يضرب فخذه، ويقول: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، فاستدل بالآية مع أن سبب نزولها الكفار الذين يجادلون في القرآن. وخطابه ﷺ لواحد كخطابه للجميع ما لم

---

(١) «الكشاف» (١/ ١٢٠)، «البحر المحيط» (٤/ ٢٩١).

يقم دليلٌ على الخصوص. وأما اللغة: فإن الرجل لو قالت له زوجته: طلقني فطلق نساءه لا يختص الكلام بالطالبة التي هي السبب[1]. وهكذا كان يفعل فقهاء المسلمين في عصر النبي ﷺ وفي العصور التي تلته، ومنهم الأئمة الأربعة دون إنكار؛ فكان إجماعًا[2].

المسألة الرابعة: تعيين المراد بالمشترك

سبقت الإشارة إلى أن: «المعاني التي يدل عليها المشترك إنما هي على سبيل البدل لا الشمول، أي: إما أن يدل على هذا المعنى أو ذاك، ولا يدل عليها جميعًا دفعة واحدة؛ لأن وضعه لها كان وضعًا متعددًا. وهذا هو الفرق بينه وبين العام؛ إذا أن العام يدل على جميع ما يشمل عليه لفظه من أفراد على سبيل الشمول، لا على سبيل البدل»[3].

ولا سبيل إلى معرفة المراد بالمشترك على وجه التحديد إلا بالقرائن، ومن أهمها السياق، يقول الإمام ابن تيمية: «فإن المشتركين إشتراكًا لفظيًّا لا معنويًّا كلفظ المشترى المقول على الكوكب والمبتاع، وسهيل المقول على الكوكب وعلى ابن عمرو، فإنه إذا سمع المستمع قائلًا يقول: هلمّ جاءني سهيل بن عمرو، وهذا هو المشتري لهذه السلعة، لم يفهم من هذا اللفظ كوكب أصلًا»[4]. فالسياق في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا عَيْنَانِ تَجْرِيَانِ﴾ [الرحمن: ٥٠] حسم أن المراد بالعينين الماء، لا الباصرة ولا الذهب، ولا غير ذلك من معاني العين في اللغة. وهكذا قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ﴾ [البقرة: ٢٢٩] يحمل بدلالة السياق على الطلاق الشرعي، ولا يحمل منه على معناه اللغوي وهو حل القيد مطلقًا. وكذا في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣] محمول على المعنى الشرعي بدلالة قوله: ﴿وَأَقِيمُواْ﴾ لا المعنى اللغوي وهو الدعاء.

---

(١) «مذكرة أصول الفقه» للشنقيطي ص٢٥٠.

(٢) «الوجيز» للدكتور عبد الكريم زيدان ص٣٢٥.

(٣) «الوجيز» للدكتور عبد الكريم زيدان ص٣٢٩ بتصرف.

(٤) «مجموع الفتاوى» (٥/ ٢١٠).

فإن لم يحسم السياق المراد بالمشترك وجب المصير إلى القرائن الخارجية، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإن لفظ «القُرء» متردد بين معنيين: الطهر والحيض، فعلى المجتهد أن يبذل جهده لمعرفة المراد منه؛ لأن السياق اختلفت الأنظار في الاستدلال به، فقد ذهب البعض إلى الاستدلال بالحال، فقالوا: إن الحيض هو الدليل على براءة الرحم لا الطهر، والعدة يراد بها تعرف براءة الرحم من الحمل، فيكون المراد بالقُرء في الآية الحيض دون الطهر[١].

من ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَٰلَةً ﴾ [النساء: ١٢] فالكلالة لفظ مشترك يطلق على من لم يترك والدًا ولا ولدًا، ويطلق أيضًا على من ليس بوالد ولا ولد من المخلفين «أي الورثة»، فعلى المجتهد أن يتبين المعنى المراد من كلمة «كلالة» بالرجوع إلى القرائن الموضوعية. وقد ترجح- بعد استقراء الآيات والأحاديث في باب المواريث- أن المقصود بالكلالة المعنى الأول، وهو من لم يترك والدًا ولا ولدًا[٢].

---

(١) «تفسير القرطبي» (٣/ ١١٣-١١٧).

(٢) «تفسير القرطبي» (٥/ ٧٦).



طرق الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: دلالة المنطوق.

المبحث الثاني: دلالة المفهوم.

المبحث الثالث: دلالة القياس.

تقديم

المقصود بطرق الدلالة: كيفية دلالة ألفاظ الوحي- الكتاب والسنة- على الحكم الشـرعي، وهي لا تخرج عن ثلاثة، بيَّنها الإمام الغزالي بقوله: «واللفظ إمّا أن يدل على الحكم بصيغته ومنظومه، أو بفحواه ومفهومه، أو بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمَّى قياسًا، فهذه ثلاثة فنون: المنظوم، والمفهوم، والمعقول»[(١)]، وكلُّ فنٍّ يمثل طريقًا للدلالة.

(أ) دلالة المنطوق (المنظوم): وهي أن يدل اللفظ على الحكم بمجرد نظمه، وسُميت بالمنطوق لأن اللفظ نطق بالمراد، ويشمل المنطوق دلالتي المطابقة والتضمن.

(ب) دلالة المفهوم: وهي أن يدل اللفظ على الحكم بانتقال الذهن من معنى اللفظ إلى لازمه المقصود بالكلام، وسُميت بالمفهوم لأن اللفظ لم ينطق بالمراد بل فُهم لعلاقة التلازم بين معنى اللفظ والمقصود به، ويشمل المفهوم دلالتي الاقتضاء والإشارة، كما يشمل مفهومي الموافقة والمخالفة[(٢)].

(ج) دلالة المعنى والمعقول: وهي أن يدل اللفظ على الحكم بمعناه ومعقوله، وهو الاقتباس الذي يسمَّى قياسًا. وهو نوعان: قياس علة، وقياس مناسبة.

---

(١) «المستصفى» ص١٨٠.

(٢) اختلف العلماء في دلالتي الاقتضاء والإشارة، فبعضهم عدَّهما من أقسام المفهوم، وبعضهم عدَّهما من قبيل المنطوق، ولكن غير الصريح، في مقابل المنطوق الصريح المشتمل على دلالتي المطابقة والتضمن، يقول الإمام الزركشي: «وما ذَكَرْنَاهُ من جَعْلِ الِاقْتِضَاءِ بِأَقْسَامِهِ من فَنِّ الْمَفْهُومِ هو الذي صَرَّحَ بِهِ الْغَزَالِيُّ في الْمُسْتَصْفَى وَجَرَى عليه الْبَيْضَاوِيُّ وَغَيْرُهُ، وَأَمَّا الْآمِدِيُّ وابن الْحَاجِبِ فَجَعَلَاهُ من فَنِّ الْمَنْطُوقِ، وَكَذَا الْإِيمَاءُ وَالْإِشَارَةُ، مع تَفْسِيرِهِمَا الْمَنْطُوقَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ في مَحَلِّ النُّطْقِ، وَالْمَفْهُومَ بِدَلَالَةِ اللَّفْظِ لَا في مَحَلِّ النُّطْقِ، وَهَذَا بَعِيدٌ من التَّوْجِيهِ مُخَالِفٌ لِمَا ذَكَرَهُ أَئِمَّةُ الْأُصُولِ؛ فَإِنَّهُمْ قالوا: سُمِّيَ الْمَفْهُومُ مَفْهُومًا لِأَنَّهُ فُهِمَ من غَيْرِ التَّصْرِيحِ بِالتَّعْبِيرِ عنه، وَهَذَا الْمَعْنَى شَامِلٌ لِلِاقْتِضَاءِ وَالْإِيمَاءِ وَالْإِشَارَةِ أَيْضًا، فَتَكُونُ هذه الْأَقْسَامُ من قَبِيلِ الْمَفْهُومِ لَا الْمَنْطُوقِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يُجْعَلَ وَاسِطَةً بين الْمَفْهُومِ وَالْمَنْطُوقِ؛ وَلِهَذَا اعْتَرَفَ بها من أَنْكَرَ الْمَفْهُومَ» «البحر المحيط» (٥/ ١٢٣).



المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الوضع اللغوي

يشتمل على:

المطلب الأول: التعريف، والأقسام.

المطلب الثاني: دلالة المطابقة.

المطلب الثالث: دلالة التضمّن.

المطلب الأول: التعريف والأقسام

المنطوق في اللغة: اسم مفعول من نطق إذا تكلم، فالمنطوق هو الملفوظ به[١].

أما في الاصطلاح: فقد عرّفه الرازي بأنه: «ما دل على الحكم بلفظه» [٢]، فدلالة اللفظ على ما وضع له- إمّا بالمطابقة أو بالتضمن- كافية في إفادة الحكم، والمدلول حينئذٍ هو: «ما دلّ عليه اللفظ مطابقة أو تضمّنًا لا ما يفهم من سوق الكلام»[٣].

وتجدرُ الإشارة إلى أن العلماء في نظرتهم للمنطوق على مذهبيْن: فمنهم من عدّه من قبيل الدلالة، ومنهم من عدّه من قبيل المدلول، وهذا لا يزيد على كونه اختلافًا في الاصطلاح؛ فمن المعلوم أن المدلول ثمرة الدلالة، ولا مشاحة في الاصطلاح.

يقول الدكتور خليفة بابكر الحسن: «وليس ثمة مأخذ على الذين عرّفوه بأنه مدلول؛ لأن تركيزهم على النص نفسه (المتن) وما يرد عليه من قسمة؛ لهذا عرّفوه بهذا الاعتبار، ولا يعني هذه أنهم ينكرون أن للّفظ دلالة، ولكنهم في المصطلح نظروا للمدلول ولم ينظروا للدلالة، فمصطلح المنطوق- عندهم- يطلق على اللفظ نفسه. والذين عرّفوه بأنه دلالة لا ينكرون ذات اللفظ ومتنه، ولكنهم لم يتعلقوا به، وإنما تعلقوا بدلالته حينما استخدموا المنطوق كمصطلح على الدلالة، لا على ذات المتن»[٤].

---

(١) «لسان العرب» (نطق).

(٢) «المحصول» للرازي (١/ ١٥٦).

(٣) هذا تعريف البدخشي للمنطوق؛ فإنه ممن يعتبر المنطوق مدلولاً لا دلالة «شرح البدخشي ومعه شرح الإسنوي» (١/ ٣١١)، بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٢١هـ.

(٤) ()«مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» ص٦٩.

المطلب الثاني: دلالة المطابقة

دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له، أي أن العلاقة التي تربط بين معنى اللفظ ومقصود المتكلم منه هي التطابق. يقول ابن النجار[1]: «وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ هَذِهِ الدَّلالَةُ مُطَابَقَةً لأَنَّ اللَّفْظَ مُوَافِقٌ لِتَمَامِ مَا وُضِعَ لَهُ، مِنْ قَوْلِهِمْ: «طَابَقَ النَّعْلُ النَّعْلَ» إذَا تَوَافَقَتَا، فَاللَّفْظُ مُوَافِقٌ لِلْمَعْنَى، لِكَوْنِهِ مَوْضُوعًا بِإِزَائِهِ»[2].

ويمكن أن نمثل لدلالة المطابقة بدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنۡهَرۡهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣] على النهي عن التأفف والنهر وتحريمهما، فقد أعطى منطوق الآية هذا المعنى كاملًا. ومثله دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ﴾ [الإسراء: ٣٣]، فإن هذه الآية تدل بألفاظها على حرمة قتل النفس بلا تأمل. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٣] حيث دلت هذه الآية بنفس ألفاظها على وجوب إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. وهذه الأحكام تمثل كمالَ ما استعملت فيه الألفاظ من معانٍ من غير زيادة أو نقصان، ومن غير انتقال للذهن إلى أي لوازم أخرى لهذا المعنى.

---

(١) هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، المصري، الحنبلي، الشهير بابن النجار، تقي الدين، أبو بكر، فقيه أصولي، من القضاة. ولد بالقاهرة سنة ٨٩٨هـ، ونشأ بها، توفي سنة ٩٧٢هـ، من آثاره: منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات في فروع الفقه الحنبلي وشرحه. انظر: «شذرات الذهب» (٨/ ٣٩٠)، و«معجم المؤلفين» لكحالة (٨/ ٢٧٦)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٦).

(٢) «شرح الكوكب المنير» (١/ ١٢٦).

المطلب الثالث: دلالة التضمن

دلالة التضمن تمثل القسم الثاني من أقسام المنطوق، ويمكن تعريفها بأنها: دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له؛ حيث تكون العلاقة بين معنى اللفظ ومقصود المتكلم الجزئية- أو الكلية[1]-، يقول ابن النجار: «وَدَلالَةُ اللَّفْظِ الْوَضْعِيَّةُ عَلَى جُزْءِ مُسَمَّاهُ «تَضَمُّنٌ» أَيْ دَلالَةُ تَضَمُّنٍ... سُمِّيَتْ بِذَلِك لأَنَّ اللَّفْظَ دَلَّ عَلَى مَا فِي ضِمْنِ الْمُسَمَّى»[2].

فعندما يكون المقصود جزءًا من المعنى فإن إطلاق اللفظ يستدعي صورة ذهنية مركبة من أجزاء، ثم تدل القرائن على أن مقصود المتكلم جزء من تلك الصورة. وكذلك عندما يكون المقصود كلًّا والمعنى جزء منه، فإن إطلاق اللفظ، وإن كان خاصًّا بجزء، إلا أن الذهن يتصور هذا الجزء ضمن كلٍّ لا ينفك عنه. وفي كلتا الحالتين يكون اللفظ مستعملًا في موضوعه وفي غير موضوعه في آن واحد، وهذا الغير إمّا أنه يكون باقي أجزاء الكل في الحالة الأولى، أو جزءًا بعينه من كلّ في الحالة الثانية، وبالمثال يتضح المقال.

في الحالة الأولى (دلالة التضمّن الجزئية): يطلق الكل ويراد الجزء، ومثاله دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] على صحة الصلاة إلى بيت المقدس قبل تحويل القبلة؛ حيث عبر بالإيمان- وهو يشمل الصلاة وغيرها- عن جزء وشعبة من شعبه وهي الصلاة، وتحديدًا التي كانت قبل تحويل قبلة الصلاة من بيت المقدس إلى

(١) انظر: «المعنى اللغوي» للدكتور محمد حسن جبل ص١٧٣.

(٢) «شرح الكوكب المنير» (١/ ١٢٦)، وقد أشار إلى الخلاف في كون هذه الدلالة لفظية أو عقلية، فقال: «وَكَوْنُ دَلالَةِ الْمُطَابَقَةِ وَالتَّضَمُّنِ لَفظِيَّتَيْنِ، وَدَلالَةِ الالْتِزَام عَقْلِيَّةٌ، هُوَ الَّذِي قَدَّمَهُ فِي «التَّحْرِيرِ»، وَاخْتَارَهُ الآمِدِيُّ وَابْنُ الْحَاجِبِ وَابْنُ مُفْلِحٍ وَابْنُ قَاضِي الْجَبَلِ، وَقِيلَ: الثَّلاثُ لَفظِيَّةٌ. وَحَكَاهُ فِي «شَرْحِ التَّحْرِيرِ» عَنْ الأَكْثَرِ، وَقِيلَ: الْمُطَابَقَةُ لَفْظِيَّةٌ، وَالتَّضَمُّنُ وَالالْتِزَامُ: عَقْلِيَّتَانِ» (١/ ١٢٧-١٢٨).

الكعبة. والقرينة التي دلت على أن هذا هو المراد: قرينة السياق. ويؤيد السياق قرينة أخرى حالية هي سبب نزول الآية، ففي الصحيح عن البراء رضي الله عنه قال: مات قوم كانوا يصلون نحو بيت المقدس، فقال الناس: ما حالهم في ذلك؟ فأنزل الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣].

وفي الحالة الثانية (دلالة التضمّن الكلية): يطلق الجزء ويراد الكل. ومثاله دلالة قوله تعالى في كفارة الظهار: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَـٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلة: ٣] على وجوب عتق عبدٍ على القادر؛ حيث عبر عن العبد بجزء منه وهو الرقبة. والقرينة التي دلت على أن المراد إعتاق عبدٍ كله، لا رقبته فقط، يمكن أن تكون عقلية باعتبار أنه لا يتصور إعتاق رقبةٍ دون الباقي، وقد يقال إنها قرينة لفظية وردت في السياق وهي قوله (فتحرير)؛ حيث إن المرادَ بالتحرير الإخراج من الرق، وذلك باعتبار أن العبد قد يكون مملوكًا لأكثر من سيد فلا يسمّى إعتاق أحدهم لنصيبه تحريرًا؛ لأن العبد يظل في الرق ما دام فيه جزءٌ مملوك لأحد[1].

(١) انظر أنواع الرق في: «الموسوعة الفقهية الكويتية» (٢٣/ ١٨).



الوضع اللغوي

يشتمل على:

المطلب الأول: التعريف، والأقسام.

المطلب الثاني: دلالة الاقتضاء.

المطلب الثالث: مفهوم الموافقة.

المطلب الرابع: دلالة الإشارة.

المطلب الخامس: مفهوم المخالفة.

المطلب الأول: التعريف والأقسام

المفهوم لغة: اسم مفعول من «فهم: إذا أدرك الشيء بذهنه، وفهمت الشيء: عقلته»[١].

وفي الاصطلاح: هو دلالة اللفظ على لازم معناه، أو هو دلالة اللفظ على الحكم بطريق الالتزام[٢].

يقول الإمام الزركشي: «اعْلَمْ أَنَّ الْأَلْفَاظَ ظُرُوفٌ حَامِلَةٌ لِلْمَعَانِي، وَالْمَعَانِي الْمُسْتَفَادَةُ منها تَارَةً تُسْتَفَادُ من جِهَةِ النُّطْقِ وَالتَّصْرِيحِ، وَتَارَةً من جِهَةِ التَّعْرِيضِ وَالتَّلْوِيحِ، وَالْأَوَّلُ يَنْقَسِمُ إلَى نَصٍّ إنْ لم يَحْتَمِلْ وَظَاهِرٍ إنْ احْتَمَلَ، وَالثَّانِي هو الْمَفْهُومُ وهو بَيَانُ حُكْمِ الْمَسْكُوتِ بِدَلَالَةِ لَفْظِ الْمَنْطُوقِ، وَسُمِّيَ مَفْهُومًا لَا لِأَنَّهُ مُفْهِمٌ غَيْرَهُ إذْ الْمَنْطُوقُ أَيْضًا مَفْهُومٌ، بَلْ لِأَنَّهُ مَفْهُومٌ مُجَرَّدٌ لَا يَسْتَنِدُ إلَى مَنْطُوقٍ، فلما فُهِمَ من غَيْرِ تَصْرِيحٍ بِالتَّعْبِيرِ عنه سُمِّيَ مَفْهُومًا»[٣].

والمفهوم يشمل أنواعًا من الدلالة «يَجْمَعُهَا مَا ذَكَرْنَاهُ أَوَّلًا، مِنْ أَنَّهَا مَفْهُومَةٌ مِنْ غَيْرِ التَّصْرِيحِ: فَهِيَ مِنْ بَابِ دَلَالَةِ الِالْتِزَامِ»[٤].

واللازم من قول الله تعالى وقول رسوله ﷺ- إذا صح أن يكون لازمًا- حق، ولابد وأن يكون مقصودًا، سواء بالأصالة أو بالتبع، وذلك لأن كلام الله ورسوله حق، ولازم

---

(١) «لسان العرب» (فهم).

(٢) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ١٦٥)، و«المحصول» للرازي (١/ ٦٧)، و«الإحكام» للآمدي (٣/ ٦١)، و«نهاية السول» للإسنوي (١/ ٣٥٧).

(٣) «البحر المحيط» (٥/ ١٢١).

(٤) «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/ ٧٠٩).

الحق حق، ولأن الله تعالى عالم بما يكون لازمًا من كلامه وكلام رسوله، فيكون مرادًا له، لاسيما إذا تضافرت القرائن على كونه حكمًا مقصودًا، أما اللازم من قول أحد سوى الله ورسوله فله ثلاث حالات[1]:

الأولى: أن يذكر للقائل فيلتزم به؛ فله ما التزمه.

والثانية: أن يذكر لازم قوله ويمنع التلازم بينه وبين قوله، أو يصرح بعدم قصده له؛ فله ما قال دون لازمه.

والثالثة: أن يكون اللازم مسكوتًا عنه فلا يذكر بالتزام ولا منع، فحكمه في هذه الحال أن لا ينسب هذا اللازم إلى القائل؛ لأنه يحتمل لو ذكر له أن يمنع التلازم، ويحتمل لو ذكر له فتبين بطلان لزومه أن يرجع عن قوله؛ لأن فساد اللازم يدل على فساد الملزوم.

ويعبر عن هذه القاعدة بقولهم: لازم القول ليس بقول. والسبب في ذلك أن القائل بشر، وله حالات نفسية وخارجية قد توجب الذهول عن اللازم، فقد يغفل أو يسهو، أو ينغلق فكره، أو يقصر علمه.

أقسام المفهوم:

يمكن تقسيم دلالة المفهوم إلى أربعة أقسام: دلالة اقتضاء، ودلالة الإشارة، ومفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، كلها تتأسس على دلالة الالتزام. وقد استوعب الرازي تلك الأقسام الأربعة ضمْن تقسيمه لدلالة الالتزام، فقال: «أمّا تقسيم دلالة الالتزام فنقول: المعنى المستفاد من دلالة الالتزام إمّا أن يكون مُستفادًا من معاني الألفاظ المفردة، أو من حال تركيبها.

والأول قسمان؛ لأن المعنى المدلول عليه بالالتزام إمّا أن يكون شرطًا للمعنى المدلول عليه بالمطابقة، أو تابعًا له، فإن كان الأول: فهو المسمّى بدلالة الاقتضاء، ثم تلك الشرطية

---

(١) «القواعد المثلى» لابن عثيمين ص١٤-١٥.

قد تكون عقلية، كقوله: ﷺ «رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان»[1]، فإن العقل دلَّ على أن هذا المعنى لا يصح إلا إذا أضمرنا فيه الحكم الشرعي؛ وقد تكون شرعية، كقوله: والله لأعتقنّ هذا العبد، فإنه يلزمه تحصيل الملك؛ لأنه لا يمكنه الوفاء بقوله شرعًا إلا بعد ذلك.

وأمّا إن كان تابعًا لتركيبها: فإمّا أن يكون من مكملات ذلك المعنى أو لا يكون، فالأول كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب عند من لا يثبته بالقياس، وأما الثاني فإمّا أن يكون المدلول عليه بالالتزام ثبوتيًّا أو عدميًّا، أمّا الأول: فكقوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ [البقرة: ١٨٧] ومدّ ذلك إلى غاية تبيّن الخيط الأبيض، فيلزم فيمن أصبح جُنبًا أن لا يفسد صومه، وإلا وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بقدر ما يقع الغسل فيه، وأمّا الثاني: فهو أن تخصيص الشيء بالذكر هل يدل على نفيه عمّا عداه؟ والله أعلم»[2].

فالرازي صرّح باسم دلالة الاقتضاء، وذكر الدلالات الثلاثة الأخرى بالوصف والمثال، فجعل دلالة الاقتضاء علمًا على استفادة الحكم من معاني الألفاظ المفردة، و مَثَّل لمفهوم الموافقة بدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضرب، ومَثَّل لدلالة الإشارة بدلالة مدّ المباشرة إلى غاية تبيّن الخيط الأبيض على صحة صوم من أصبح جُنبًا، وأشار إلى مفهوم المخالفة بقوله: «تخصيص الشيء بالذكر هل يدلّ على نفيه عمّا عداه؟».

ثم جاء الإمام البيضاوي[3] فاصطلح على تسمية تلك الدلالات الالتزامية بالمفهوم، إلا أنه أدرج دلالة الإشارة ضمْن مفهوم الموافقة، فقال: «الخطاب إمّا أن يدل على الحكم بمنطوقه،

---

(١) صحيح بمجموع طرقه: رواه ابن ماجه (٢٠٤٥). وانظر: «إرواء الغليل» (١/ ٢٣).

(٢) ()»المحصول» (١/ ٦٧-٦٨).

(٣) هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي، قاضي القضاة، ناصر الدين أبو الخير البيضاوي، أخذ على جماعة من كبار العلماء، ولي أمر القضاء بشيراز، من مصنفاته: «منهاج الوصول إلى علم الأصول»، و«شرح المحصول»، و«شرح المنتخب»، توفي بمدينة تبريز سنة ٦٨٥هـ. انظر: «طبقات الشافعية» لابن قاضي شهبة (٢/ ٢٢٠)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٥/ ٢١٤)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ١١٠).

فيحمل على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوي ثم المجاز؛ أو بمفهومه، وهو إمّا أن يلزم عن مفرد يتوقف عليه عقلًا أو شرعًا، مثل: ارم وأعتق عبدك عني، ويسمى اقتضاء، أو مركب موافق وهو فحوى الخطاب كدلالة تحريم التأفيف على تحريم الضـرب، وجواز المباشرة إلى الصبح على جواز الصوم جُنبًا، أو مخالف كلزوم نفي الحكم عمّا عدا المذكور، ويسمّى دليل الخطاب»[(١)].

وقد ذهب الإمام الآمدي[(٢)] إلى تقسيم دلالة غير المنظوم- أي: المفهوم في الاصطلاح المختار- باعتبار المقصود (بالأصالة) من الكلام، لا باعتبار اللازم من الإفراد والتركيب في اللفظ، فقال: «دلالة غير المنظوم: وهو ما دلالته لا بصريح صيغته ووضعه، وذلك لا يخلو إمّا أن يكون مدلوله مقصودًا للمتكلم أو غير مقصود، فإن كان مقصودًا فلا يخلو إمّا أن يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا يتوقف، فإن توقف فدلالة اللفظ عليه تسمّى دلالة الاقتضاء، وإن لم يتوقف فلا يخلو إمّا أن يكون مفهومًا في محل تناوله اللفظ نطقًا أو لا، فإن كان الأول فتسمّى دلالته دلالة التنبيه والإيماء[(٣)]، وإن كان الثاني فتسمّى دلالته دلالة المفهوم.. وأمّا إن كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمّى دلالة الإشارة.

وإذا عرف معنى المفهوم فهو ينقسم إلى ما يسمّى مفهوم الموافقة، وإلى ما يسمّى مفهوم المخالفة»[(٤)].

---

(١) «نهاية السول» للإسنوي (١/ ٣٥٧)، و«معراج المنهاج» للجزري (١/ ٢٧٥)، كلاهما شرح «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للبيضاوي.

(٢) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، سيف الدين الآمدي، شيخ المتكلمين في زمانه، ولد بآمد بعد سنة ٥٥٠هـ، نشأ حنبليًّا ثم تحول شافعيًّا، من مصنفاته: «الإحكام في أصول الأحكام» في أصول الفقه، و«أبكار الأفكار» في أصول الدين، توفي سنة ٦٣١هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/ ٢٩٣)، و«تاريخ الإسلام» للذهبي (٤٦/ ٧٤)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٣/ ١٦٤)، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ٣٣٢).

(٣) محل دراسة هذه الدلالة في باب القياس، يقول الإمام الزركشي عن المفهوم: «وهو إمَّا أَنْ يَلْزَمَ عن مُفْرَدٍ أو مُرَكَّبٍ، وَاللَّازِمُ عن الْمُفْرَدِ إمَّا أَنْ يَتَوَقَّفَ الصِّدْقُ أو الصِّحَّةُ الْعَقْلِيَّةُ أو الشَّرْعِيَّةُ عليه أو لَا، وَالثَّانِي أَنْ يَقْتَرِنَ بِحُكْمٍ لو لم يَكُنْ اقْتِرَانُهُ بِهِ لِتَعْلِيلِهِ كان اللَّفْظُ بِهِ قَصْدًا من الشَّارِعِ؛ فَيُبَيِّنُهُ إيمَاءً كما سَيَأْتِي في بَابِ الْقِيَاسِ» «البحر المحيط» (٥/ ١٢٢).

(٤) «الإحكام» (٢/ ٦١).

المطلب الثاني: دلالة الاقتضاء

عرّفها الإمام القرافي[1] بأنها: «دلالة اللفظ التزامًا على ما لا يستقل الحكم إلا به، وإن كان اللفظ لا يقتضيه وضعًا»[2]. «سُميت بذلك لأنه الحاجة إلى صون الكلام عن الفساد العقلي والشرعي اقتضت ذلك»[3]، والمقتضى هو ذلك المقدر الذي دلّ السياق عليه، إمّا لتوقف صدق الكلام عليه، أو صحته عقلًا أو شرعًا، فتحصل من ذلك ثلاثة أقسام[4]:

الأول: المقتضى الذي يجب تقديره لصدق الكلام: كقوله ﷺ: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[5]؛ حيث إن نفس الخطأ والنسيان والإكراه لم يوضع عن الأمة بمعنى عدم الوقوع؛ بدليل وقوع أفراد الأمة فيما ذكر، فاقتضى ذلك تقدير لفظ محذوف لضمان صدق الكلام وعدم مخالفته للواقع فيكون تقديرُ الكلام: «إن الله وضع عن أمتي (إثم) الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فكلمة (إثم) غير مذكورة، ولكن صدق الكلام اقتضى ذلك التقدير.

---

(١) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، فقيه أصولي مفسر، من كبار علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب)، وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. ولد بمصر سنة ٦٢٦هـ، كان إمامًا في أصول الدين وأصول الفقه، عالمًا بمذهب مالك وبالتفسير، وعلوم أخر، ودرس بالصاحبية بعد وفاة شرف الدين السبكي، من أجل مصنفاته: «أنوار البروق في أنواء الفروق»، و«الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام»، و«شرح تنقيح الفصول» في الأصول، توفي بمصر سنة ٦٨٤هـ، ودفن بالقرافة. انظر: «تاريخ الإسلام» للذهبي (٥١/ ١٧٦)، و«معجم المؤلفين» لكحالة (١/ ١٥٨)، «و«الأعلام» للزركلي (١/ ٩٤).

(٢) «شرح تنقيح الفصول» ص٤٩.

(٣) «إجابة السائل شرح بغية الآمل» للصنعاني ص٢٣٥.

(٤) انظر هذه الأقسام في: «شرح مختصر الروضة» للطوفي (٢/ ٧١١)، و«إجابة السائل» للصنعاني ص٢٣٤.

(٥) صحيح بمجموع طرقه: رواه ابن ماجه (٢٠٤٥). وانظر: «إرواء الغليل» (١/ ٢٣).

الثاني: المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام عقلًا. كما في قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ حيث إن الأبنية التي تتكون منها القرية لا تسأل، فلزم تقدير لفظ ليصح الكلام من الوجهة العقلية ويتعين به المراد، واللفظ المناسب تقديره هنا ليصح الكلام عقلًا: كلمة (أهل) أي فاسأل أهل القرية. ومن ذلك أيضًا قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ ﴾ [النساء: ٢٣]، فإنه لابد من تقدير كلمة (الوطء) ليصح عقلًا؛ لأن الأمهات أعيان، والأعيان لا يرد التحريم عليها، وإنما يرد على أمر متعلق بها وهو الوطء.

الثالث: المقتضى الذي يجب تقديره لصحة الكلام شرعًا. ويمثلون له بقول القائل لآخر: «أوقف منزلك علي بألف» فإن هذه العبارة تقتضي تقدير التمليك أولًا؛ لأن الوقف لا ينشأ إلا عن ملك، فكأنّ القائل قال: بعني منزلك بألف، ثم أوقفه عني.

المطلب الثالث: مفهوم الموافقة

يقول الإمام الزركشي: «المُعْنَى اللَّازِمُ من اللَّفْظِ المُرَكَّبِ إمَّا أَنْ يَكُونَ مُوَافِقًا لِمَدْلُولِ ذلك المُرَكَّبِ في الحُكْمِ أو مُخَالِفًا له، وَالْأَوَّلُ مَفْهُومُ المُوَافَقَةِ؛ لِأَنَّ المَسْكُوتَ عنه مُوَافِقٌ لِلْمَلْفُوظِ بِهِ»[(١)].

ومن ثمّ يمكن تعريف مفهوم الموافقة بأنه: دلالة اللفظ بالالتزام على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكهما في معنى يُدرَك بعرف اللغة وسياق الكلام[(٢)].

ويقصد بالموافقة: موافقة حكم المسكوت عنه لحكم المنطوق، فإذا كان المنطوق يحرم فهو حرام، وإن كان يجيز فهو جائز. وسياق الكلام إمّا أن يدلّ على أن المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، أو يدلّ على كونه مساويًا له في ذلك الحكم[(٣)].

أقسام مفهوم الموافقة:

في ضوء التعريف السابق لمفهوم الموافقة، يمكن تقسيم تلك الدلالة إلى قسمين:

الأول: مفهوم موافقة يكون المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به، ويسمّيه بعض الأصوليين «فحوى الخطاب»، والمراد به ما يُفهم من الخطاب قطعًا[(٤)].

---

(١) «البحر المحيط» (٥/ ١٢٤).

(٢) انظر مذاهب العلماء في: «البحر المحيط» (٥/ ١٢٨)، فقد أشار الإمام الزركشي إلى خلاف العلماء بقوله: «وَاخْتَلَفُوا في دَلَالَةِ النَّصِّ عليه هل هِيَ لَفْظِيَّةٌ أو قِيَاسِيَّةٌ على قَوْلَيْنِ».

(٣) «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٣/ ٤٨٢)، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٦٤)، وقال: «وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور، وقد نقله إمام الحرمين الجويني في «البرهان» عن الشافعي، وهو ظاهر كلام الشيخ أبي إسحاق الشيرازي، ونقله الهندي عن الأكثرين. وأمّا الغزالي، وفخر الدين الرازي، وأتباعهما، فقد جعلوه قسمين: تارة يكون أولى، وتارة يكون مساويًا، وهو الصواب، فجعلوا شرطه أن لا يكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به».

(٤) «إجابة السائل» للصنعاني ص٢٤٢.

الثاني: مفهوم موافقة يكون المسكوت عنه فيه مساويًا للمنطوق به في الحكم، ويسمّيه البعض «لحن الخطاب»، ويريدون به معناه. يقول الإمام الشوكاني: «فمفهوم الموافقة: حيث يكون المسكوت عنه موافقًا للملفوظ به، فإن كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمّى فحوى الخطاب، وإن كان مساويًا فيسمّى لحن الخطاب»(١).

أولًا: فحوى الخطاب (مفهوم الموافقة الأولوي):

وهو الذي يكون المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به، ويمكن تصوره في حالتين: حالة يرد فيها التنبيه- من جهة اللفظ- بالأدنى على الأعلى، وحالة يرد فيها التنبيه- من جهة اللفظ- بالأعلى على الأدنى(٢).

ومن أمثلة الحالة الأولى (التنبيه بالأدنى على الأعلى):

أ- تحريم شتم الوالدين وضربهما، المفهومُ من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فإن منطوق الآية يدل على تحريم التأفف الذي هو أقل شأنًا في الإيذاء من الشتم والضرب، فيكون الشتم والضرب محرّميْن بمفهوم الموافقة، وهذا يقع في درجة الأولى؛ لأن المسكوت عنه- وهو الشتم والضرب- أولى بالحكم- وهو التحريم- من المنطوق به- وهو التأفف، إذا أنْ معنى الإيذاء والإهانة في المسكوت عنه أوضحُ وأشد منه في المنطوق به. وهذا المعنى المشترك دلّ عليه سياق الآية؛ حيث أوجبت برّهما وإكرامَهما وعدمَ إهانتهما.

ب- استحقاق الثواب بما فوق الذرة من عمل الخير، واستحقاق العقاب بما فوق الذرة من عملِ الشر؛ مفهومٌ من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٧-٨]، فإن هذا أيضًا مفهوم موافقة يقع في درجة الأولى؛ لأن المسكوت عنه- وهو ما زاد على الذرة من الخير أو الشر- أولى بالجزاء

---

(١) «إرشاد الفحول» (٢/ ٣٧).

(٢) «إجابة السائل» للصنعاني ص٢٤١.

عليه من الذرة من الخير أو الشر وهو منطوق الآية. وفي المثالين كان المنطوق هو الأدنى، ودخل فيه الأعلى المسكوت عنه عن طريق مفهوم الموافقة الأولوي، أو فحوى الخطاب.

ومن أمثلة الحالة الثانية (التنبيه بالأعلى على الأدنى): قوله تعالى في شأن بعض أهل الكتاب: ﴿**وَمِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ**﴾ [آل عمران: ٧٥]، فمنطوق الآية دلّ على أمانة بعض أهل الكتاب على القنطار وهو المال الكثير، فيُفهم من ذلك ثبوت حكم الأداء بالنسبة إلى هذا البعض فيما دون القنطار وهو الدينار والدرهم. وهذا مفهوم موافقة يقع في درجة الأولى؛ لأن المسكوت عنه هو الدرهم والدينار أولى في تأديتهم له من القنطار الذي دلّ المنطوق على أنهم يؤدونه، كما أن التنبيه هنا بالأعلى وهو القنطار على الأدنى وهو الدرهم والدينار. هذا ويمكن التمثيل بالشقّ الثاني من الآية على التنبيه بالأدنى على الأعلى الذي سبق التمثيل له، قال تعالى: ﴿**وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِمًا**﴾ [آل عمران: ٧٥]، فقد دلّت الآية بشقها الثاني على عدم أدائهم لما هو أعلى من الدينار من باب أولى.

ثانيًا: لحن الخطاب (مفهوم الموافقة المساوي):

هذا هو القسم الثاني من مفهوم الموافقة، وهو الذي يكون المسكوت عنه فيه في درجة المساوي، ويمثّلون له بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا**﴾ [النساء: ١٠]، فقد دلّت الآية بمنطوقها على تحريم أكل مال اليتيم، وبمفهوم الموافقة المساوي على تحريم حرق وإتلاف مال اليتيم. فإن الحرق والإتلاف مسكوت عنهما، لكنهما في معنى المنطوق؛ إذ أنهما يساويان الأكل ويوازيانه في تبديد مال اليتيم، وبالتالي في حرمانه منه، فيكون الحرق والإتلاف محرّمَيْن عن طريق لحن الخطاب، أو مفهوم الموافقة المساوي[1].

---

(١) «إجابة السائل» للصنعاني ص٢٤٢.

المطلب الرابع: دلالة الإشارة

دلالة الإشارة كما عرّفها الإمام الغزالي هي: «ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ: ونعني به ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه، فكما أن المتكلم قد يفهم بإشارته وحركته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمّى إشارة، فكذلك قد يتبع اللفظ ما لم يقصد به ويبني عليه»(١).

وتجدر الإشارة إلى أن عدم القصد المشار إليه لا ينفي مطلق القصد، فلو لم يكن الحكم المستفاد من دلالة الإشارة مقصودًا للشارع فلا مجال للبحث عنه. وقد أوضح الشيخ الشنقيطي أنّ المستفاد من دلالة الإشارة مقصود للمتكلم، ولكن بالتبع لا بالأصالة، فقال: «وإيضاح دلالة الإشارة: أنها دلالة اللفظ على معنى ليس مقصودًا باللفظ في الأصل، ولكنه لازم للمقصود، فكأنه مقصود بالتبع لا بالأصل»(٢).

ومن ثم فدلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ بالالتزام على حكم مقصود تبعًا لا أصالة.

فالحكم المستفاد من دلالة الإشارة ليس ممّا سِيق الكلام لأجله، ولكنه لازمٌ للمعنى الذي سيق الكلام لأجله؛ فلأنه لازمٌ كان مقصودًا؛ فالمتكلم هو الله ورسوله ﷺ، ولأن السياق لم يكن لأجله؛ كان مقصودًا بالتبع لا بالأصالة(٣).

---

(١) «المستصفى» ص٢٦٣.

(٢) «مذكرة الشنقيطي» ص٢٨١، ويقول الصنعاني مؤكدًا هذا المعنى: «واعلم أن جعلهم اللازم في دلالة الإشارة غير مقصود للمتكلم محلّ نظر، وكيف يحكم على شيء يؤخذ من كلام الله أنه لم يقصده تعالى وتثبت به أحكام شرعية؟ ومن أين الاطلاع على مقاصد علام الغيوب؟ فإن أرادوا قياس كلامه على كلام العباد فإنه قد يستلزم كلامهم ما لا يريدونه ولا يقصدونه ولا يخطر لهم ببال؛ ولذا جزم المحققون بأن لازم المذهب ليس بمذهب؛ لأنه لا يقطع بأنه قصده قائله بل لا نظن، وكذلك التخاريج على كلام أئمة العلم لا تكون مذهبًا لمن خرجوه عنه وذلك لقصور البشر، وأنه لا يحيط علمه عند نطقه بلوازم كلامه قطعًا ولا يقصده، بخلاف علام الغيوب فهو يعلم بلوازم كلام العباد وما تطلقه ألسنتهم وما يُكنّه الفؤاد فكيف ما يتكلم ﷻ به» "إجابة السائل" ص٢٣٨.

(٣) انظر: «نشر البنود» للشنقيطي (١/ ٩٣)، و«التوضيح» لصدر الشريعة (١/ ١٣٠).

وفي ضوء ما سبق، يمكن المقارنة بين دلالة الإشارة، والدلالتيْن السابقتيْن كما يلي:

١-الدلالات الثلاث تشترك في أنها من باب دلالة الالتزام، ولذلك تدخل جميعها في المفهوم.

٢-تختلف دلالة الإشارة عن دلالة الاقتضاء ومفهوم الموافقة بأنّ ما دلت عليه لم يكن السياق لأجله؛ ولذلك كان مقصودًا بالتبع. أمّا دلالة الاقتضاء ومفهوم الموافقة فقد استُفيدا من سياق الكلام بالأصالة. فدلالة الاقتضاء يتوقف عليها صدقُ الكلام، أو صحته العقلية، أو الشرعية. ومفهوم الموافقة مستفادٌ من السياق، فالمعنى الذي سِيق الكلام لأجله هو المعنى الجامع بين المسكوت عنه والمنطوق، ولذا اشتركا في الحكم.

٣-ومن أوجه الاختلاف- أيضًا- أنّ دلالة الإشارة قد تحتاج إلى تأملٍ واجتهاد، بخلاف الدلالتيْن السابقتيْن.

أمثـلة لدلالة الإشارة:

أولًا: الاستدلال على صحة صيام من أصبح وهو جنب بمفهوم قوله تعالى: **﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ﴾** [البقرة: ١٨٧]، فقد دلّت الآية بمنطوقها على إباحة المباشرة إلى طلوع الفجر، وسياق الآية يدور على تقرير هذا الحكم فهو المقصود بالأصالة، إلا أنه يلزم من ذلك جواز أن يصبح الصائم جنبًا، إذ إن مثل هذا الصنيع لو كان مفسدًا للصوم لما أبيح الجماع آخر الليل، ولوجب الكفّ عنه قبل فترة كافية تمكن من الغسل قبل طلوع الفجر وهذا ما لم يحدث. ومن ثم فالآية دلّت بدلالة الإشارة على جواز أن يصبح الصائم جنبًا، وبالتالي

على صحة صيامه. وواضح أن الكلام لم يسقْ لذلك، ولكنه لازم للمعنى الذي سِيق الكلام لأجله، فهو مقصودٌ بالتبع، ويحتاج إلى تأمل ونظر في الكلام[١].

ثانيًا: ومن الأمثلة كذلك قوله تعالى: ﴿ **وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ** ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فإن هذه الآية تدل بمنطوقها على أن نفقة الوالدات المرضعات واجبة على الآباء الذين عبّرت عنهم بالمولود لهم. وتدلّ بإشارتها على أن نسب الولد لأبيه دون أمه؛ لأن الآية أضافت الولد إليه بحرف اللام الذي يفيدُ الاختصاص، فلو كان الوالد قرشيًّا والأم أعجمية؛ يعدّ الولد قرشيًّا في باب الكفاءة والإمامة الكبرى وغيرها[٢].

ثالثًا: قوله تعالى: ﴿ **لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً** ﴾ [البقرة: ٢٣٦]؛ حيث دلّت هذه الآية بمنطوقها على أن الطلاق قبل الدخول، أو تقدير مهر طلاق جائز. ودلّت بإشارتها على أن عقد الزواج يصح بدون ذكر المهر ابتداء؛ إذ لا يصح الطلاقُ إلا بناءً على زواج صحيح قائم[٣].

(١) انظر: «المحصول» للرازي (١/ ٦٨)، و«الإحكام» للآمدي (٢/ ٦٢)، و«التقرير والتحبير» (١/ ١٤٣).

(٢) «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري (١/ ١١٠)، و«التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ١٤١).

(٣) «المغني» لابن قدامة (٨/ ٤).

المطلب الخامس: مفهوم المخالفة

قال الإمام الغزالي: «معناه: الاستدلال بتخصيص الشـيء بالذكر على نفي الحكم عمّا عداه، ويسمّى مفهومًا؛ لأنه مفهومٌ مجرّد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضًا مفهومٌ، وربما سُمّي هذا دليل الخطاب ولا التفات إلى الأسامي، وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدل على نفيه عمّا يخالفه في الصفة؟»[١].

وقال الإمام الزركشي: «هو إِثْبَاتُ نَقِيضِ حُكْمِ الْمَنْطُوقِ لِلْمَسْكُوتِ، وَيُسَمَّى دَلِيلَ الْخِطَابِ؛ لِأَنَّ دَلِيلَهُ من جِنْسِ الْخِطَابِ، أو لِأَنَّ الْخِطَاب دال عليه»[٢].

وصاغ له الدكتور محمد أديب صالح تعريفًا فقال: «هو دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دلّ عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم»[٣].

وفي ضوء ما سبق، يمكن تعريفه بأنه: دلالة اللفظ المقيد بالالتزام على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه عند انتفاء قيد معتبر في الحكم.

وإثبات نقيض الحكم يعني: سلب الحكم المرتب على المنطوق به عن المسكوت عنه، وهذا لا يعني إثبات حكم معين له، فضلًا عن إثبات ضد حكم المنطوق، فمثلًا: إذا كان الحكم المرتب على المنطوق به هو التحريم فلا يدل مفهوم المخالفة على الوجوب عند انتفاء القيد المعتبر في الحكم؛ لأن الوجوب ضد التحريم، وعدم التحريم أعمُّ من ثبوت الوجوب؛ حيث يشمل الوجوب والاستحباب والإباحة، فإن النقيض أعمُّ من الضدّ،

---

(١) «االمستصفى» ص٢٦٥.

(٢) «البحر المحيط» (٥/ ١٣٢).

(٣) «تفسير النصوص» (١/ ٦٠٩).

وإنما يعلم الوجوب أو غيره بدليل منفصل، ولذلك يتعين ألا يُزَاد في مفهوم المخالفة على إثبات النقيض[١].

هذا وإذا كانت فكرة مفهوم الموافقة تقوم على اشتراك المنطوق به والمسكوت عنه في معنى يدرك بمجرد فهم اللغة، دون حاجة إلى بحث واجتهاد، ولهذا اشتركا في الحكم؛ فإنّ فكرة مفهوم المخالفة تقوم على اختلاف المسكوت عنه عن المنطوق به في تحقيق القيد الذي بني عليه الحكم المنطوق به، وبناء على ذلك يختلفان في الحكم[٢].

أنواع مفهوم المخالفـة:

في ضوء تعريف مفهوم المخالفة على أنه دلالة اللفظ المقيد على ثبوت نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه لانتفاء قيد معتبر في الحكم، فإن أنواعه تتنوع بتنوع تلك القيود، وأهم هذه الأنواع: مفهوم الحصـر، ومفهوم الغاية، ومفهوم الشرط، ومفهوم الصفة، ومفهوم العدد.

أولًا: مفهوم الحصـر:

هو دلالة اللفظ المقيد بالحصر على ثبوت نقيض حكم المنطوق لغير ما حصـر فيه، وهو أنواع عدة، بيانها كالتالي:

---

(١) يقول القرافي: «وقولي في مفهوم المخالفة: إنه إثبات حكم نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه احتراز عما توهمه الشيخ ابن أبي زيد وغيره فاستدلوا بقوله تعالى: {وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا}[التوبة: ٨٤] على وجوب الصلاة على أموات المسلمين بطريق المفهوم، وقالوا: مفهوم التحريم على المنافقين الوجوب في حق المسلمين. وليس كما زعموا؛ فإن الوجوب هو ضد التحريم، والحاصل في المفهوم سلب ذلك الحكم المرتب في المنطوق، وعدم التحريم أعمّ من ثبوت الوجوب فإذا قال الله تعالى: حرمت عليكم الصلاة على المنافقين؛ فمفهومه أن غير المنافقين لا تحرم الصلاة عليهم، وإذا لم تحرم جاز أن تباح، فإنّ النقيض أعمّ من الضد، وإنما يعلم الوجوب أو غيره بدليل منفصل، فلذلك يتعين ألا يزاد في المفهوم على إثبات النقيض» «شرح تنقيح الفصول» ص٥٠.

(٢) انظر: «مناهج الأصوليّين» لخليفة بابكر الحسن ص١٩٠.

الأول: مفهوم الاستثناء: فمن قال: «لا اله إلا الله» لم يكن مقتصرًا على نفي الألوهية عن غير الحق ﷻ، بل يكون مثبتًا لله تعالى الألوهية ونافيًا لها عن غيره[(١)]، وارتفع به البعض إلى مرتبة المنطوق فاعتبروه من المنطوق لا من المفهوم؛ لسرعة تبادره إلى الأذهان، لكن أغلب الأصوليّين على أنه من المفهوم لا من المنطوق، ولسرعة تبادره إلى الذهن يعتبرونه أعلى أنواع المفاهيم[(٢)].

الثاني: مفهوم الحصر بإنَّما: ومقتضاه انتفاء الحكم المقيد بإنّما عن غير المذكور في الكلام المبدوء بها ، كقوله ﷺ في الحديث المتفق عليه: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»[(٣)] فإنه يدل بمنطوقه على حصر الأعمال في المنوي، ويدل بمفهوم المخالفة على عدم اعتبار غير المنوي، ومثله قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ إِلَٰهُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [طه: ٩٨]، فمنطوق الآية يدلّ على إثبات الألوهية لله، ومفهوم الحصر يدلّ على نفي الإلوهية عن غير الله[(٤)].

الثالث: مفهوم حصر المبتدأ في الخبر: وهيئته أن يتقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرًا له، ومثاله: صديقي زيد أو العالم زيد، فإنّ الأول منطوقه حصر الصداقة في زيد، ومفهومه نفيها عن غير زيد، والثاني منطوقه حصر العلم في زيد، ومفهومه نفيه عن غير زيد. وغير خافٍ أن الصداقة في الأول صداقة المتحدث، فهي صداقة مخصوصة لا مطلق الصداقة، وكذلك العلم في الثاني كمال العلم، فهو علمٌ مخصوص لا مطلق العلم. وإنما أفاد هذا التعبير الحصرَ لما فيه من عدول عن الترتيب الطبيعي؛ إذ الترتيبُ الطبيعي أن يقول: زيد صديقي، وزيد العالم، فلما عدلَ المتحدث عن ذلك، وقدّم الخبر على المبتدأ؛ فهم منه أن مقصده النفي عن غير زيد مع الإثبات له، وإلا لو أراد الإثبات فقط لكان الترتيب الطبيعي كافيًا[(٥)].

---

(١) انظر: «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ١٥١)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٦٦).

(٢) انظر: «المستصفى» للغزالي ص٢٧٢، «والإحكام» (٢/ ٩٤).

(٣) البخاري (١)، ومسلم (١٩٠٧).

(٤) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٩٢)، و«البحر المحيط» (٥/ ١٨١)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٨).

(٥) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٩٣)، و«البحر المحيط» (٥/ ١٨٤)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٩).

ويجري مجرى حصر المبتدأ في الخبر في إفادة الحصـر بالمنطوق، والنفي عن الغير بمفهوم المخالفة: **فصل المبتدأ عن الخبر بضمير الفصل** نحو: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾ [الشورى: ٩]، فقوله: ﴿فَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡوَلِيُّ﴾ [الشورى: ٩] يفيد بمفهوم الحصر أن غيرَه ليس بولي[١].

وكذلك تقديم المعمول: كالمفعول والجار والمجرور، نحو: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥] أي: لا غيرك، ونحو ﴿لَإِلَى ٱللَّهِ تُحۡشَرُونَ﴾ [آل عمران: ١٥٨] أي: لا إلى غيره[٢].

ثانيًا: مفهوم الغايـة:

مفهوم الغاية هو: دلالة اللفظ الذي قيّد فيه الحكم بغاية على ثبوت نقيض ذلك الحكم بعد الغاية. وللغاية في اللغة لفظان هُما: (إلى)، و(حتى)، وقد جُمعا في قوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]؛ حيث دلّت هذه الآية بمنطوقها- في الجزء الأول منها- على إباحة الأكل والشرب في ليل رمضان، وقدر تلك الإباحة: حتى طلوع الفجر، ودلّت بمفهومها المخالف على أن الأكل والشرب حرامٌ بعد هذه الغاية وهي طلوع الفجر.

كما دلت الآية بمنطوقها- في الجزء الآخر- على وجوب مدّ الصوم إلى الليل، وهو وقت يدخل فيه كلّ النهار، ودلّت بمفهومها المخالف على عدم وجوب الصيام في الليل. فالحكم يمتد إلى غايته ثم ينتفي بعد تلك الغاية، وهذا هو مفهوم الغاية[٣].

ثالثًا: مفهوم الشـرط:

ويُقصد به: دلالة اللفظ المفيد لحكم معلق على شرط على ثبوت نقيض ذلك الحكم عند عدم الشرط. والشرط في اللغة: ما دخل عليه أحدُ الحرفين (إن) أو (إذا)، أو ما يقوم مقامهما ممّا يدلّ على سببية الأول ومسببية الثاني.

---

(١) انظر: «البحر المحيط» (٥/ ١٨٩).

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٥/ ١٩٠).

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٨٨)، و«البحر المحيط» (٥/ ١٧٧)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٦).

وممّا ينبغي التنبيهُ عليه أن الشـرط لا يفيد مفهومه المخالف إلا إذا انتفت كل الدواعي للاشتراط ماعدا نفي الحكم عن المسكوت عنه، ويُفهم هذا من خلال قرائن الخطاب.

ومن أمثلة مفهوم الشرط: قوله تعالى في شأن المطلقات: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦]، فإنه يدلّ بمنطوقه على وجوب نفقة العدة للمطلقة طلاقًا بائنًا إذا كانت حاملًا، ويدلّ بمفهومه المخالف على عدم وجوب النفقة للمعتدة غير الحامل، والمفهوم المخالف في الآية مفهوم شرط؛ لأن الحكم فيها مرتب على شرط بأداة هي «إن»[١].

رابعًا: مفهوم الصفـة:

يقصد بمفهوم الصفة: دلالة اللفظ المقيّد بصفة مؤثرة في حكم المنطوق على ثبوت نقيض ذلك الحكم عند انتفاء الصفة. هذا والصفة المعنية في باب المفهوم: مطلق اللفظ الذي يرد مقيدًا للفظ آخر، وليس بشـرط، ولا استثناء، ولا غاية؛ لأن هذه قيود قائمة بذاتها ولها مفاهيمها الخاصة، ولا تعني الصفة- هنا- خصوصَ النعت النحوي المعروف.

كما أن الصفة التي يصلح أن يكون لها مفهومٌ مخالف هي الصفة التي ترد على اللفظ بغرض تقييده، أي تقليل شيوعه أو منع الاشتراك فيه، ولا تظهر لها فائدة أخرى سوى انتفاء الحكم عند انتفائها، لا غيرها كأن تكون للمدح، أو للذم، أو التأكيد، أو غير ذلك من الأغراض البلاغية.

ومن الأمثلة على مفهوم الصفة: قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسۡرَةٖ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيۡسَرَةٖۚ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، فإن الآية تدل بمنطوقها على إمهال المدين المُعْسر حتى يُوسِر ويتمكن من أداء ما عليه، وتدل بمفهوم المخالفة أن المدين المُوسِر ليس هذا شأنه، وإنما تجوز مطالبتُه بما ثبت في ذمته من دَين، ولا كراهة في ذلك ولا استحباب في عدم مطالبته. والمفهوم المخالف هنا مفهومُ صفة؛ لأن أساس التقييد في الحكم صفة الإعسار[٢].

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٨٤)، و«البحر المحيط» (٥/ ١٦٤)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٤).

(٢) انظر مذاهب العلماء في مفهوم الصفة في: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٧٠-٨٤)، و«البحر المحيط» (٥/ ١٥٥-١٦٣)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٢-٧٧٣).

خامسًا: مفهوم العدد:

اعتبر البعض «العدد» من القيود التي تؤثر في الحكم، وأدخله في «مفهوم الصفة»، وعدَّه آخرون مفهومًا مستقلًّا، على أنه: دلالة اللفظ الذي قيد فيه الحكم بعدد على ثبوت نقيض ذلك الحكم فيما عدا العدد زائدًا أو ناقصًا.

ومن أمثلته قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]، فقد قُيد الحكم في الآيتين بعدد معين، فكان المفهوم المخالف عدم وجوب ما زاد على ذلك العدد أو النقصان عنه، ولذلك سُمي المفهوم عددًا؛ لأن التقيد مرده إلى ذلك العدد[١].

شروط العمل بمفهوم المخالفة:

اشترط الجمهور القائلون بحجية مفهوم المخالفة في القيد شروطًا، مؤداها ألا تظهر للقيد الذي علق به الحكم فائدةٌ أظهر من نفي الحكم عند انتفاء القيد، وإلّا حُمل عليها. ومن هذه الشروط:

١- أن لا يكون المسكوت عنه أولى بذلك الحكم من المنطوق أو مساويًا له، وإلا كان مفهومَ موافقة، لا مفهومَ مخالفة، وأخذ نفس الحكم لا نقيضه[٢].

٢- «أن لا يكون خارجًا مخرج الغالب، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: ٢٣]، فإن الغالب من حال الربائب كونهن في حجور أزواج أمهاتهن، فذكر هذا الوصف لكونه أغلب لا يدل على إباحة نكاح غيرها»[٣]. ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء: ٣١]،

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٢/ ٨٩)، و«البحر المحيط» (٥/ ١٧٠)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٥).

(٢) «البحر المحيط» (٥/ ١٣٩).

(٣) «البحر المحيط» (٥/ ١٤١).

خصص الوصف وهو خشية الإملاق بالذكر؛ لأن الغالب أن العرب إنما كانوا يقتلون أولادهم لذلك»[١].

٣- «أن يذكر مستقلًّا، فلو ذكر على وجه التبعية لشيء آخر فلا مفهوم له، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فإن قوله «في المساجد» لا مفهوم له، بالنسبة لمنع المباشرة؛ فإن المعتكف يحرم عليه المباشرة مطلقًا»[٢].

٤- ألا يكون للقيد فائدة بلاغية أخرى سوى نفي الحكم عن المنطوق، كأن يكون للتفخيم، أو التنفير، أو الامتنان؛ «لأن حجية المفهوم مشروطةٌ بانتفاء ظهور ما عدا نفي الحكم عن المسكوت من الفوائد»[٣]. فقوله ﷺ في الحديث: «إِنَّمَا الرِّبَا فِي النَّسِيئَةِ»[٤]، غرضُه التفخيم وتأكيد الحال؛ إذ كان أصل الربا عندهم ومعظمه إنما هو النسيئة. وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾ [آل عمران: ١٣٠]، جاء للتنفير وحكاية للواقع الذي كان عليه الناس في الجاهلية، ولا مفهوم له بحيث يلزم منه إباحة الربا إن لم يكن أضعافًا مضاعفة. ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُكْرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ [النور: ٣٣]، فالغرض من قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ التنفيرُ وتبشيع فعلتهم، لا إباحة البغاء عند عدم إرادة التحصن. وقوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ [النحل: ١٤]، قصد به زيادة الامتنان، فلا يدل على منع أكل ما ليس بطَرِيّ[٥].

٥- أن لا يعارضه ما هو أرجح منه ممّا يقتضي خلافه، من منطوق أو مفهوم أو قياس، فمفهوم المخالفة يكون حجة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه[٦].

---

(١) «أصول الفقه» للأستاذ الدكتور محمد أبو النور زهير (٢/ ٨٥).

(٢) «البحر المحيط» (٥/ ١٤٥-١٤٦).

(٣) «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ١٥٢).

(٤) مسلم (١٥٩٦).

(٥) انظر هذه الأمثلة في: «البحر المحيط» (٥/ ١٤٤-١٤٥)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٧٠/ ٧٧١).

(٦) «البحر المحيط» (٥/ ١٣٩)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٧٦٩)، وقد فصّلا القول في معارضة القياس للمفهوم.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

دلالة القياس

يشتمل على:

المطلب الأول: تعريف القياس.

المطلب الثاني: حجية القياس.

المطلب الثالث: أنواع القياس.

المطلب الرابع: قياس العلة.

المطلب الخامس: قياس المعنى.

المطلب الأول: تعريف القياس

القياس لغة: التقدير والتسوية، من قِست الشيء بغيره وعلى غيره، أقيس قيسًا وقياسًا فانقاس بمعنى: قدّرته على مثاله[1].

ويقال: قسته أقوسه قوسًا وقياسًا، ولا يقال: أقسته، وجمعها أقياس ومقيس[2].

ويقال: قايَسْت بينهما إذا قارنت بينهما، وقاسَ الطبيب نحر الجراحة قيسًا: قدر غوْرها. والآلة: مقياس، والقائِس هو الذي يقيس الشّجة[3].

فالقياسُ عند أهل اللغة يعني: مساواة الشيء المعلوم قدره بالشيء المجهول قدره لمعرفته، وهو ما عبرنا عنه بقونا: التقدير بالمساواة؛ لأن التقدير قد يحدث بالمساواة وبغيرها، فوجبَ في تعريف القياس تقييد التقدير بالمساواة، لا مطلق التقدير.

واصطلاحًا: تعدّدت عبارات الأصوليّين في تعريفه، مع اتفاقهم على مضمونه، يقول الإمام الزركشي: «فَالْمُحَقِّقُونَ أَنَّهُ مُسَاوَاةُ فَرْعٍ لِأَصْلٍ في عِلَّةِ الْحُكْمِ أو زِيَادَتُهُ عليه في الْمَعْنَى الْمُعْتَبَرِ في الْحُكْمِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ من أَدِلَّةِ الْأَحْكَامِ فَلَا بُدَّ من حُكْمٍ مَطْلُوبٍ بِهِ، وَلَا بُدَّ له من مَحَلٍّ يَقُومُ بِهِ وهو الْفَرْعُ، وَذَلِكَ لِثُبُوتِهِ في مَحَلٍّ آخَرَ وهو الْأَصْلُ، وَلَا يُمْكِنُ ذلك بين كل شَيْئَيْنِ بَلْ إذَا كان بَيْنَهُمَا أَمْرٌ يُوجِبُ الاشْتِرَاكَ في الْحُكْمِ وهو الْمُرَادُ بِالْمُسَاوَاةِ في نَفْسِ الْأَمْرِ»[4].

---

(١) «لسان العرب» (قيس و قوس)، و«تاج العروس» (قيس)، و«مختار الصحاح» للجوهري (قوس).

(٢) «لسان العرب» (٦/ ١٨٨)، و«معجم مقايس اللغة» لابن فارس (٥/ ٤٠).

(٣) «تاج العروس» للزبيدي (١٦/ ٤٢١).

(٤) «البحر المحيط» (٧/ ٩).

ويقول: «حَاصِلُ الْقِيَاسِ فِي نَظَرِ الْأُصُولِيِّينَ يَرْجِعُ إِلَى الاسْتِدْلَالِ بِحُكْمِ شَيْءٍ على آخَرَ من غَيْرِ أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا أَعَمَّ من الْآخَرِ»(١).

ويقول: «الْقِيَاسُ هو تَعْدِيَةُ حُكْمِ الْأَصْلِ إِلَى الْفَرْعِ بِالْجَامِعِ الْمُشْتَرَكِ»(٢).

ولمّا كان الجامع المشترك هو الذي رتّب عليه الحكم ونِيط به، أمكنَ تعريف القياس بأنه: دلالة(٣) اللفظ على تعدية حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكهما في مناط الحكم(٤).

والقياس من باب التوقيف لا من باب الرأي، فالشرع ينقسم إلى ما يُعقل معناه، وإلى تعبد محض -كَرَمْي الجمار- وكلاهما توقيف، لكن يسمّى ما عُقل معناه قياسًا لما انقدح فيه من المعقول. وهو بهذا المعنى أحدُ نوعي التوقيف وليس مقابلًا له(٥). ولهذا عبرّ الإمام الغزالي عن حقيقة القياس بقوله: «وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع»(٦). أي أن مردّ القياس إلى خطاب الشرع، لا فكرة المستنبط، فالقياس مظهر لحكم الله تعالى، لا مثبت له ابتداءً. وغاية ما يفعله المجتهد ملاحظة المعنى الذي يدل على الحكم في الأصل والفرع، وهو حقيقة ما وُضع له اسم القياس(٧).

والمقصود أن اللفظ قد يدلّ على أن حكم الله في الواقعة مقصور عليها لا يتعداها، وقد يدلّ على أن الحكم في هذه الواقعة لا يختصّ بها بل يتعداها. ويحصل ذلك بتضمن اللفظ-

---

(١) المصدر السابق (٧/ ١١).

(٢) المصدر السابق (٧/ ٢٣٦).

(٣) الأقيسة من أقسام الدلالات، انظر: «شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل» للغزالي ص١٤.

(٤) من الأصوليّين من يستخدم المناط كمرادف للعلة، ومنهم من يجعله أعم، مع تنوع في التعبير عن وجه العموم. انظر: «المناط في أصول الفقه» رسالة علمية لرائد عبد الله نمر بدير ص٦٨.

(٥) «البحر المحيط» (٧/ ١٢).

(٦) «المستصفى» ص١٧٤.

(٧) «البحر المحيط» (٧/ ١٤، ١٧)، و«إرشاد الفحول» (٢/ ٨٤٢).

بمنطوقه أو بمفهومه أو بالاستنباط والنظر[(١)]- للوصف الذي ينبني عليه الحكم ويقتضيه، فيدلّ بذلك على أن كلّ واقعة يتحقق فيها هذا الوصف تقتضي هذا الحكم. فكأنّ الشارع قد أناط هذا الحكم بهذا الوصف، فكل ما يتحقق فيه الوصف تنزل عليه الحكم.

وقد اصطلح الأصوليون على تسمية المنطوق المعلوم حكمه **بالأصل**، وتسمية المسكوت عنه المطلوب معرفة حكمه بالفرع. وعليه فلكي يصحّ القياس يجب أن يتوفر لدينا نوعان من العلم (يقينًا كان أو ظنًّا):

الأول: العلم بمناط الحكم في الأصل.

الثاني: العلم بتحقق هذا المناط في الفرع.

والعلم الأول إمّا أن يتم بالنقل أو بالاستنباط، فما تمّ بالاستنباط سُمّي «**تخريج المناط**»، أمّا ما ثبت بالنقل فلا يحتاج إلى تخريج، ولكن إذا كان المناطُ مركبًا من أمور مجتمعة منها ما يعتبر في الحكم ومنها ما لا يعتبر؛ احتِيج لتخليص المعنى أو الوصف المحدد الذي ينبني عليه الحكم، وهو ما يعرف بـ«**تنقيح المناط**»، أمّا العلم الثاني فقد اصطلح الأصوليون على تسميته بـ«**تحقيق المناط**».

وتخريج المناط، وتنقيحه، وتحقيقه هو من أعمال المجتهد، ولذلك كان القياس من أعظم أبواب الاجتهاد[(٢)]، وهو ما أدى بالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لاعتبار أن القياس هو الاجتهاد، وهو في الحقيقة أخص منه؛ إذ إن الاجتهاد يشمل القياسَ وغيرَه من الدلالات[(٣)].

---

(١) «شفاء الغليل» للغزالي ص١٧.

(٢) انظر: «المناط في أصول الفقه» لرائد عبد الله نمر بدير ص٤١-٤٤، ٧٣-٧٦.

(٣) انظر: «المستصفى» ص٢٨١.

المطلب الثاني: حجية القياس

دلّ على حجّية القياس - إجمالًا - ووجوب العمل به: القرآن، والسنة، والإجماع، والعقل[1].

أولًا: القرآن:

من أشهر الأدلة على حجّية القياس في كتاب الله ﷻ قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]، والاعتبار: اسمٌ يتناول تمثيل الشيء بغيره، واعتباره به، وإجراء حكمه عليه، والتسوية بينهما في ذلك. وإنّما سمي الاتعاظ والفكر اعتبارًا؛ لأنه مقصودٌ به التسوية بين الأمر ومثله، والحكم فيه بحكم نظيره، ولولا ذلك لم يحصل الاتعاظ والازدجار عن الذنب بنزول العذاب والانتقام بأهل الخلاف والشقاق[2].

واحتجّ الإمام الشافعي[3] بقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ [المائدة: ٩٥] وقال: فهذا تمثيل الشيء بعدله، أو قال: ﴿يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥] وأوجب المثل ولم يقل أي مثل، فوكَلَ ذلك إلى اجتهادنا، وأمرنا بالتوجه إلى القبلة بالاستدلال، فقال: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

واحتجّ الإمام ابن تيمية بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: ٩٠]، وتقريره: أن العدل هو التسوية بين مثلين في الحكم، وهو القياس فيتناوله عموم الآية[4]. وقد أنكر الله تعالى على من ظنّ به التسوية بين المختلفين أو التفرقة بين المتماثلين، وأن حكمته وعدله

---

(١) انظر: «البرهان»(٢/ ١٤-١٧)، و«البحر المحيط»(٧/ ٢٨-٣٤)، و«إرشاد الفحول»(٢/ ٨٤٣-٨٦١).

(٢) «البحر المحيط» (٧/ ٢٩،٢٨)

(٣) «الرسالة» ص٧٥.

(٤) «مجموع الفتاوى» (١٩/ ١٧٦، ٢٠/ ٨٢، ٣٤/ ٢٠٩).

يأبى ذلك، قال تعالى: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [القلم: ٣٥]. والقرآن مملوءٌ من مثل هذا، يخبر تعالى أن حكم الشيء- في حكمته وعدله- حكم نظيره ومماثله، وضد حكم مضاده ومخالفه[١].

ثانيًا: السنــة:

ومن الأدلة على حجية القياس قولُ النبي ﷺ في خبر المرأة: «أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكِ دَيْنٌ أَكُنْتِ قَاضِيَتَهُ». قَالَتْ: نَعَمْ. فَقَالَ: «فَاقْضُوا الَّذِي لَهُ، فَإِنَّ اللهَ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ»[٢]. وقوله ﷺ: «وَفِي بُضْعِ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ». قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ أَيَأْتِي أَحَدُنَا شَهْوَتَهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ؟ قَالَ: «أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وِزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ»[٣]، وقوله ﷺ لرجُلٍ أنكر ولده لمَّا جاءت به أسود: «هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ». قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَمَا أَلْوَانُهَا»، قَالَ: حُمْرٌ، قَالَ: «هَلْ فِيهَا مِنْ أَوْرَقَ»، قَالَ: إِنَّ فِيهَا لَوُرْقًا، قَالَ: «فَأَنَّى أَتَاهَا ذَلِكَ»، قَالَ: عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ، قَالَ: «وَهَذَا عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزَعَهُ عِرْقٌ»[٤]، ومثلُ ذلك كثير.

ثالثًا: إجماع الصحابة:

دليلُ الإجماع هو المعوّل عليه عند جماهير المحقّقين من الأصوليّين؛ فإن الصحابة قد اتفقوا على العمل بالقياس، ونُقل ذلك عنهم قولًا وفعلًا، حتى بلغ حدَّ التواتر المعنوي[٥].

رابعًا: العقل:

أي أن القياس ثابت كذلك من طريق العقل، وبيانُه: أن الأدلة وافية بالأحكام؛ لأنه لا حادثة إلا ولله فيها حكم، اشتمل القرآن على بيانه، أو ما يكون به البيان؛ لقوله تعالى:

---

(١) «شفاء العليل» لابن القيم ص١٩٩.

(٢) البخاري (٧٣١٥).

(٣) مسلم (٢٣٧٦).

(٤) البخاري (٥٣٠٥)، ومسلم (٣٨٣٩).

(٥) انظر: «البحر المحيط» (٧/ ٣٣).

﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، والحوادث غير متناهية، أي يكون منها ما لم يكن من قبل، فدلّ ذلك على أننا مأمورون بالاعتبار والقياس.

والحكيم من البشر لا يأمر بشيء إلا لحكمة، وبذلك عرفت حكمته، فإذا تكرر من العبدِ الفعلُ وفْق الحكمة أُطلق عليه حكيمًا واتصف بالحكم والحكمة، هذا في البشر الذين تصدر صفاتهم عن أفعالهم، أمّا خالق البشر الحكيم الذي كمُلَ حكمه، وظهرت على العالمين حكمتُه، فإنّ أفعاله صادرة عن صفاته، فالله الحكيم لا يفعل ولا يأمر إلا لحكمة، علِمَها من علِمَها وجهِلَها من جهِلَها، وليس هذا إيجابًا منّا عليه[1]، بل هذه صفته التي أخبرنا بها عن نفسه، وصدرت عنها أفعاله، فإيماننا أنه الحكيم يستوجب- لزامًا- الإيمانَ بأنه لا يُقدّر أو يأمر إلا وفق الحكمة، وهي المصلحة- خالصة كانت أو راجحة.

ثم إنه سبحانه أطلع عباده المؤمنين على كثيرٍ من تلك المقاصد والحكم، والعلل التي تنبني عليها أحكامُهم وشرائعهم في دينهم، وأخفى بعضَها، فكان ذلك إيذانًا منه تعالى بالقياس فيما أظهر، والاتباع والوقوف عند الحدّ فيما أخفى، ولله في ذلك الحكمة الكاملة، وله الحجة البالغة والرحمة الواسعة؛ حيث لم يتركهم يتخبطون في تشريعاتهم المبنية على الهوى والتّشهّي، ففتح بالقياس بابًا واسعًا لاستمرار تحقيق مصالح العباد في كل زمان ومكان، يجتهدون وفْق ما أرادَه الشارع الحكيم، فمهما توسعت معايشهم وكثرت مسائلهم ففي شرع الله الدلالةُ التي نصبها للمجتهدين لترشدهم إلى مراده منهم.

---

(١) انظر: «المستصفى» ص٨١.

المطلب الثالث: أنواع القياس

بحسب مناط الحكم، فإنّ القياس يؤول إلى نوعين: فمناط الحكم إمّا أن يكون وصفًا أو لا، فالأول يسمّى العلة، ويسمّى القياس حينئذ «قياس العلة»، والثاني يسمّى المعنى المناسب، ويسمّى القياس حينئذ «قياس المناسبة»[(١)].

والجديرُ بالذكر أنّ العلة في معناها الواسع لا تنحصر في الوصف، بل تشمل كلّ ما اشتمل على المعنى المناسب لشرع الحكم، والذي يحصل من ترتيب الحكم عليه جلْبُ مصلحة أو دفْع مفسدة، لذا قد يطلق قياس المعنى ويُراد به قياس العلة، يقول الإمام الزركشي: «قِيَاسُ الْعِلَّةِ: وهو أَنْ يَحْمِلَ الْفَرْعَ على الْأَصْلِ بِالْعِلَّةِ التي عَلَّقَ الْحُكْمَ عليها في الشَّـرْعِ، وَيُسَمَّى قِيَاسُ الْمَعْنَى»[(٢)].

هذا، ويمكن القول بأن الفرق بين المعنى والوصف: أن الأول ممّا يمتاز بالخفاء الذي يحتاج إظهاره إلى بحثٍ وتأمل واجتهاد، في حين أن الثاني هو ظاهرٌ بطبيعته؛ إذ كيف يكون الوصف الذي يعتمد عليه في معرفة الأشياء مجهولًا؟ ثم إنّ الوصف الذي استعمله الأصوليّون علةً لا يكون كذلك إلا إذا عبّر عن المعنى المناسب للحكم الذي

---

(١) يقول الإمام ابن رشد عن هذا النوع من القياس: «المرتبة الثالثة: وهذه المرتبة من جنس الثانية، أعنى أنها ظاهرة، لكنها في أكثر المواضع تضعف عن مرتبتها في البيان، فلذلك جعلناها ثالثة. وهي أن يكون المسكوت عنه يلتحق بالمنطوق به لمصلحة جامعة قد شهد الشرع لجنسها بأنه مصلحة. وهذا يسمونه القياس المخيل والمناسب. ولهذا الجنس مراتب في القرب والبعد، فمتى كان قريبًا جدًّا سمَّوه المناسب الملائم، وهنا انتهى كثير من القائلين بالقياس. ومتى كان متوسطًا في القرب والبعد لم يطلقوا عليه اسم الملائم، وسمّوه المناسب والمخيل. ومتى كان بعيدًا جدًّا وأعم شيء، كقولنا مصلحة، فإن كثيرًا من القائلين بالقياس لا يقول به» «الضروري في أصول الفقه» ص١٢٧-١٢٨.

(٢) «البحر المحيط» (٧/ ٤٨).

هو العلة على الحقيقة، فاجتمع في الوصف أمران: كونه مظنة تحقق المعنى المناسب، وكونه أظهر منه، لذا أقام الشرعُ الوصفَ مقامَ المعنى؛ لما فيه من زيادة علم بتحقق مقصد الشارع[1].

يقول الإمام الغزالي: «المعاني المناسبة: ما تشير إلى وجوه المصالح وأماراتها، وفي إطلاق لفظ المصلحة نوعُ إجمال، والمصلحة ترجع إلى جلب منفعة أو دفع مضـرّة، والعبارة الحاوية لها أن المناسبة ترجع إلى رعاية أمر مقصود. أما المقصود فينقسم إلى ديني، وإلى دنيوي، وكلّ واحد ينقسم إلى تحصيل وإبقاء، وقد يعبّر عن الإبقاء بدفع المضرّة، يعني: أن ما قُصد بقاؤه فانقطاعه مضـرّة، وإبقاؤه دفعٌ للمضـرّة، فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء.

وجميعُ أنواع المناسبات ترجع إلى رعاية المقاصد، وما انفكّ عن رعاية أمر مقصود فليس مناسبًا، وما أشار إلى رعاية أمر مقصود فهو المناسب، ثم الشـيء ينبغي أن يكون مقصودًا للشارع حتى تكون رعايتُه مناسبة في أقيسة الشـرع، فقد علم على القطع أن حفظ النفس والعقل والبضع والمال مقصودٌ في الشرع.

ثم للشرع- في هذا الجنس- نوعُ تصرف، فلا ينبغي أن نغفل عنه، وهو: إدارة الحكم على أمارة المصلحة من غير تتبّع وجه المصلحة؛ فإنّ مصلحة الصبي لحاجته إلى قوّام، وحاجته لصغره وضعف عقله، وقد يقوى عقله عند مراهقة البلوغ، ولكن يقطع الشـرع غمّة الإشكال عن أطراف الأحوال، باتّباع الصغر الذي هو أمارة المصلحة غالبًا. فيدار الحكم مرة على عين المصلحة، وأخرى على أمارة المصلحة، وكلّ ذلك من نظر الشرع.

وفي اتباع الأمارة أيضًا نوعُ مناسبة، وهو عسـر الوقوف على عين الحاجة، كما أديرت الرخص على السفر، لا على عين المشقة، وأديرت الولاية على القرابة، لا على الشفقة فإنها

(١) انظر: «منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي» للدكتور رائد نصري جميل أبو مؤنس ص٩٣-٩٤.

لا يوقف عليها، وإنما الغرض التنبيه على مراتب المناسب، وأن حاصل جملتها يرجع إلى رعاية المقاصد، وأن المقصود قد يقع في محل الحاجة، وقد يقع في محل الضرورة، وقد يعلم كونها مقصودًا من جهة الشرع على القطع، وقد يظن ذلك، وكلّ ذلك من طرق المناسبات»[١].

الفرق بين العلة والحكمة:

١-الحكمة هى المعنى المناسب المقصود للشارع من شرع الحكم تحصيلًا لمصلحة المكلف أو دفعًا للمفسدة عنه. والعلة هي المعرف بالحكم، والمعرف هو العلامة على الشيء والمرشد له، ولذلك سميت العلة أمارة؛ لأنها تدل على حكم الفرع، فالحكم الذي أنيط بعلة يرتبط وجودًا وعدمًا بعلته[٢].

٢-العلة نصبها الشارع لكون تعليق الحكم عليها مظنة تحقق الحكمة المقصودة بالأساس، وممّا نقله الإمام الزركشي أن للمظنة دلالتيْن: دلالة على المعنى، ودلالة على الحكم الشرعي، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سُمّيت مظنة، وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سُمّيت علة له، ومن عكس ذلك فقد غلط، فالسفر- مثلًا- يدل على المشقة، ويدل على الرخصة، فإذا أضفته إلى المشقة قلتَ هو مظنة، وإذا أضفته إلى الرخصة قلتَ هو علة، فالسفر هو مظنة المشقة وعلة الرخصة[٣].

٣-الحكمة معنى ظاهر غير منضبط في الغالب، بينما العلة وصف ظاهر منضبط، والمنضبط: ما كان منطبقًا على كل الأفراد على حد سواء، أو مع اختلاف بسيط

(١) «المستصفى» ص٧٩،٨٠.

(٢) «منهج التعليل بالحكمة» للدكتور رائد نصري جميل أبو مؤنس ص٩٢، ١٢٧.

(٣) «البحر المحيط» (٧/ ١٥٣).

لا يؤبه به[١]، فالحكمة قد تتخلف أحيانًا كمن سافر ولم تحدث له مشقة، ولعدم انضباط الحكمة في كثير من الأحوال، أقيم الوصف المنضبط الذي هو مظنة تحققها في الغالب علة للحكم دونها لتنضبط الأحكام[٢].

٤-لا يلجأ لاعتبار الحكمة فيما نصّ الشـرع فيه على العلة؛ بحجة اتباع المصالح، يقول الإمام الغزالي: «هذا عندنا خروجٌ عن الشرع بالكلية وانسلال عن رِبْقة الدّين، وهو متداعٍ إلى هدم قواعد الشـرع وتحريف حدودها وقيودها، وتغيير ذلك بالأشخاص والأزمنة والأحوال، والحكم في جميعها على مخالفة النصّ بموجب الاستصلاح، وذلك أمرٌ باطل على القطع، وهذا ما عنيناه بقولنا: «إن اتباع المصالح على مناقضة النص باطل»، وهذا من ذلك الفن، وإنما تطلب الأحكام من مصالح تجانس مصالح الشـرع إذا فقدنا تنصيص الشـرع على الحكم، فأما إذا صادفناه فالاستصلاحات وتصـرفات الخواطر معزولة مع النصوص. **فإذا نصّ الشارع على أمرٍ وجبَ مراعاته، فإن فُقد النص تشوفنا إلى درْكِ علة المنصوص وإثبات الحكم بها؛ فإنّ عجزنا تشوفنا إلى مصالح تضاهي جنس مصالح الشرع**»[٣].

---

(١) «الوسيط» للدكتور وهبة الزحيلي ص٤١٢.

(٢) انظر أقوال العلماء في تحقق شرطي الظهور والانضباط في الحكمة في: «منهج التعليل بالحكمة» للدكتور رائد نصري جميل أبو مؤنس ص١٩٦-٢١٨.

(٣) «شفاء الغليل» ص١٠٦.

المطلب الرابع: قياس العلة

بناءً على ما سبق بيانه في المطلب السابق، يمكن أن أعرّف قياس العلة بأنه: هو دلالة اللفظ على تعدية حكم المنطوق للمسكوت عنه لاشتراكهما في علة الحكم.

أركانه:

حكم الفرع هو ثمرة القياس، أمّا أركانه فيقول الإمام الزركشي: «هِيَ أَرْبَعَةٌ: الْأَصْلُ، وَالْفَرْعُ، وَالْعِلَّةُ، وَحُكْمُ الْأَصْلِ. وَلَا بُدَّ من ذِكْرِ هذه الْأَرْبَعَةِ فِي الْقِيَاسِ، كَقَوْلِنَا في اشْتِرَاطِ النِّيَّةِ في الْوُضُوءِ: طَهَارَةٌ عن حَدَثٍ فَوَجَبَ أَنْ تَحْتَاجَ إِلَى نِيَّةٍ كَالتَّيَمُّمِ؛ فَالْوُضُوءُ هو الْفَرْعُ، وَالتَّيَمُّمُ هو الْأَصْلُ، وَالطَّهَارَةُ عن حَدَثٍ هِيَ الْوَصْفُ، وَقَوْلُنَا وَجَبَ هو الْحُكْمُ»[(1)].

أمّا الأصل: فهو الْمَحَلُّ الذي نَصَّ الشَّارِعُ على الْحُكْمِ فِيه، والْمُشْتَمِل عَلى عِلَّةِ الحُكْمِ[(2)].

وأمّا حكم الأصل: فيشترط فيه أن يكون حكمًا شرعيًّا ثابتًا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع، وألا يكون قاصرًا على الأصل، كجعل النبي ﷺ شهادة خزيمة بن ثابت بشهادة رجلين[(3)]، وكاختصاص النبي ﷺ بزواجه بأكثر من أربع؛ فإن كون ذلك من خصائصه يمنعُ من قياس غيره عليه.

وأمّا الفرع: فهو الذي يُرَادُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ فِيه؛ لاشْتِمَالِه عَلى عِلَّةِ الحُكْمِ التِي في الأَصْل.

وأمّا العلة: فهي التي يجمع بها بين الأصل والفرع، ويشترط فيها الصفات الآتية:

---

(١) «البحر المحيط» (٧ / ٩٤).

(٢) لمزيد من التفصيل في أركان القياس وشروطه انظر: «البحر المحيط» للزركشي (٧/ ٩٤-٢٣٤).

(٣) البخاري (٢٨٠٧).

١ –أن تكون وصفًا: ولفظ الوصف لا يُراد به النعت النحوي، بل يُراد به ما يشمل النعت والفعل والقول.

٢ –مناسبة الوصف للحكم: وهوأن يؤدي نظر العقل إلى أن ربط الحكم بهذا الوصف يحقق المصالح التي شرع الحكم لتحقيقها[١]. ويشرح الإمام الزركشي معنى التأثير أو المناسبة فيقول: «أَنْ يَكُونَ وَصْفُهَا مِمَّا يَصِحُّ تَعْلِيقُ الْحُكْم بها؛ فَإِنْ لم يَجُزْ تَعْلِيقُ الْحُكْم على وَصْفٍ لم يَجُزْ أَنْ يَكُونَ ذلك الْوَصْفُ عِلَّةً لِذَلِكَ الْحُكْم، وَلِهَذَا قُلْنَا إنَّ الْمَعْصِيَةَ لَا تَكُونُ عِلَّةً لِلتَّخْفِيفِ وَأَبْطَلْنَا بِذَلِكَ قَوْلَ من جَعَلَ الرِّدَّةَ عِلَّةً لِإِسْقَاطِ وُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَإِبَاحَةِ الْفِطْرِ وَالْقَصْرِ وَأَكْلِ الْمَيْتَةِ في السَّفَرِ الذي يَكُونُ مَعْصِيَةً.

وَأَجَازَ بَعْضُهُمْ التَّعْلِيلَ بِمُجَرَّدِ الْأَمَارَةِ الطَّرْدِيَّةِ، وَالْحَقُّ خِلَافُهُ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَشْتَمِلَ على حُكْمٍ يَبْعَثُ الْمُكَلَّفَ على الامْتِثَالِ وَيَصِحُّ شَاهِدًا لِإِنَاطَةِ الْحُكْم بها»[٢].

٣ –أن يكون الوصف ظاهرًا لا خفاءَ فيه، يقول الإمام الزركشي: «الثَّالِثُ: أَنْ تَكُونَ ظَاهِرَةً جَلِيَّةً، وَإِلَّا لم يُمْكِنْ إثْبَاتُ الْحُكْمِ بها في الْفَرْعِ»[٣].

٤ –أن يكون الوصف منضبطًا لا يختلف باختلاف آحاد الموصوف، يقول الإمام الزركشي: «أَنْ يَكُونَ وَصْفًا ضَابِطًا؛ لِأَنَّ تَأْثِيرَهَا لِحِكْمَةٍ مَقْصُودَةٍ لِلشَّارِعِ، لَا حِكْمَةٍ مُجَرَّدَةٍ لِخَفَائِهَا فَلَا يَظْهَرُ إلْحَاقُ غَيْرِهَا بها»[٤].

٥ –أن تكون العلة سالمة: أي لا يردها دليل من كتاب أو سنة أو إجماع، يحكم بعدم

(١) انظر: «شفاء الغليل» ص٩٢.

(٢) «البحر المحيط» للزركشي (٧/ ١٦٧).

(٣) «البحر المحيط» للزركشي (٧/ ١٧٠).

(٤) «البحر المحيط» للزركشي (٧/ ١٦٨).

اعتبارها وإلغائها في الأصل أو الفرع[١]. ومن أمثلته: الاستسلام للعدو أو الفرار عند لقائه، فإنه وصفٌ مناسب للحكم بالإباحة محافظةً على النفس، ولكن الشارع ألغى اعتباره بإيجاب النفير، وتحريم الفرار عند اللقاء، قال تعالى: ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ﴾ [التوبة: ٤١].

مسالك العلة:

وهي طرق إثبات العلة، أي: الطرق التي يعلم بها كون الوصف المعين هو علة الحكم، يقول الإمام الزركشي: «اعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُكْتَفَى في الْقِيَاسِ بِمُجَرَّدِ وُجُودِ الْجَامِعِ في الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، بَلْ لَا بُدَّ من دَلِيلٍ يَشْهَدُ له في الاعْتِبَارِ، وَالْأَدِلَّةُ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ: إجْمَاعٌ وَنَصٌّ وَاسْتِنْبَاطٌ»[٢].

ونصوص الكتاب والسنة إمّا أن تدلّ على العلة بطريق المنطوق أو المفهوم، فتحصل من ذلك أربعة أقسام: الإجماع، والمنطوق، والمفهوم، والاستنباط.

أولًا: الإجماع:

يقول الإمام الزركشي: «الْمَسْلَكُ الْأَوَّلُ: الْإِجْمَاعُ على كَوْنِ الْوَصْفِ عِلَّةً، وهو مُقَدَّمٌ في الرُّتْبَةِ على الظَّوَاهِرِ من النُّصُوصِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَطَرَّقُ إلَيْهِ احْتِمَالُ النَّسْخِ، وَمِنْهُمْ من قَدَّمَ الْكَلَامَ على النَّصِّ لِشَرَفِهِ. وهو نَوْعَانِ: إجْمَاعٌ على عِلَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، كَتَعْلِيلِ وِلَايَةِ الْمَالِ بِالصِّغَرِ، وَإِجْمَاعٌ على أَصْلِ التَّعْلِيلِ وَإِنِ اخْتَلَفُوا في عَيْنِ الْعِلَّةِ، كَإِجْمَاعِ السَّلَفِ على أَنَّ الرِّبَا في الْأَوْصَافِ الْأَرْبَعَةِ مُعَلَّلٌ، وَاخْتَلَفُوا في أَنَّ الْعِلَّةَ مَاذَا»[٣].

---

(١) «إجابة السائل» للصنعاني ص١٨٣.

(٢) «البحر المحيط» (٧/ ٢٣٤).

(٣) «البحر المحيط» (٧/ ٢٣٤).

ثانيًا: المنطوق:

فالشرع كما يثبت الحكم يُثبت علته أحيانًا، إمّا بمنطوق الدلالة أو بمفهومها. والمنطوق إمّا ألّا يحتمل إلّا التعليل، وذلك بأن يذكر في اللفظ كلمة موضوعة للتعليل خاصة، مثل: »لام التعليل«، و«لأجل»، و«من أجل»، و«كي». وقد يحتمل المنطوق التعليلَ وغيره، وذلك بأن يذكر من اللفظ ما يكون موضوعًا للتعليل، ولكنه يستعمل في غيره «كالفاء» التي قد تفيد التعليل، وقد تفيد مجرد الترتيب دون التعليل، والسياق هو الحاكم في تحديد المراد. ومثال الأول قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [المائدة: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، أي وجب تخميس الفيء؛ كي لا يكون دولة.

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ١٣]، فالباء في أساسها للإلصاق، ولكنها استُعملت هنا مجازًا لحصول معنى الإلصاق؛ إذ دلت العلة على وجود المعلول.

وقول الراوي: «أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ سَهَا فِي الصَّلَاةِ فَسَجَدَ سَجْدَتَي السَّهْوِ»[1]، فإن الفاء قد تكون للتعليل، وقد تكونَ لمجرد الترتيب: كقولك: جاءني فأجلسته ثم حادثته.

يقول الإمام الزركشي: «الْمَسْلَكُ الثَّانِي: النَّصُّ على الْعِلَّةِ، قال الإمام الشافعي: مَتَى وَجَدْنَا في كَلَامِ الشَّارِعِ ما يَدُلُّ على نَصْبِهِ أَدِلَّةً أو أَعْلَامًا ابْتَدَرْنَا إلَيْهِ وهو أَوْلَى ما يُسْلَكُ.

وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعْلِيلَ مَعْنًى من الْمَعَانِي، وَأَصْلُهُ أَنْ تَدُلَّ عليه الْحُرُوفُ كَبَقِيَّةِ الْمَعَانِي، لَكِنْ تَدُلُّ الْأَسْمَاءُ وَالْأَفْعَالُ على الْحُرُوفِ في إفَادَةِ الْمَعَانِي؛ فَمِنْ حُرُوفِ التَّعْلِيلِ: كَيْ، وَاللَّامُ، وَإِذَنْ، وَمِنْ، وَالْبَاءِ، وَالْفَاءِ. وَمِنْ أَسْمَائِهِ: أَجَلْ، وَجَرَّاءُ، وَعِلَّةٌ، وَسَبَبٌ، وَمُقْتَضًى،

---

(١) صحيح: رواه أحمد (٤٤٤٦)، والترمذي (٣٩٧)، والنسائي (١٢٤٤)، وأبو داود (١٠٤١).

وَنَحْوُ ذلك. وَمِنْ أَفْعَالِهِ: عَلَّلْت بِكَذَا، وَنَظَرْت كَذَا بِكَذَا. ثُمَّ قد يَدُلُّ السِّيَاقُ في الدَّلَالَةِ على الْعِلِّيَّةِ كما دَلَّ على غَيْرِ الْعِلِّيَّةِ، وقد يَكُونُ مُحْتَمِلًا فَيُعَيِّنُ السِّيَاقُ أَحَدَ الْمُحْتَمَلَيْنِ»[١].

ثالثًا: المفهوم:

اللفظ قد يدل بالالتزام على كون الوصف المعين علةً للحكم، وهو ما يسمى: «دلالة الإيماء والتنبيه» فكأن الخطاب أومأ إلى كون هذا الوصف علةً للحكم ونبّه عليه؛ فدلالة الإيماء والتنبيه هي: دلالة اللفظ بالالتزام على كون الوصف المذكور علة للحكم[٢].

يقول الإمام الزركشي: «الْمَسْلَكُ الثَّالِثُ: الْإِيمَاءُ وَالتَّنْبِيهُ، وهو يَدُلُّ على الْعِلِّيَّةِ بِالالْتِزَامِ؛ لِأَنَّهُ يَفْهَمُهَا من جِهَةِ الْمَعْنَى لَا اللَّفْظِ وَإِلَّا لَكَانَ صَرِيحًا، وَوَجْهُ دَلَالَتِهِ: أَنَّ ذِكْرَهُ مع الْحُكْمِ يَمْنَعُ أَنْ يَكُونَ لَا لِفَائِدَةٍ لِأَنَّهُ عَبَثٌ؛ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ لِفَائِدَةٍ، وَهِيَ إمَّا كَوْنُهُ عِلَّةً أو جُزْءَ عِلَّةٍ أو شَرْطًا، وَالْأَظْهَرُ كَوْنُهُ عِلَّةً؛ لِأَنَّهُ الْأَكْثَرُ في تَصَرُّفِ الشَّارِعِ»[٣].

فاللفظ يدل على الحكم أولًا، ثم على علة الحكم ثانيًا، وذلك بذكر وصف في السياق يفهم منه كونه علة لهذا الحكم. مثاله: قول الأعرابي: واقعت أهلي في رمضان، فقال ﷺ: «أَتَجِدُ رَقَبَةً»[٤]. فمفهومه أن الوقاع علة للإعتاق؛ إذ السؤال مقدر في الجواب، كأنه قال: إذا واقعت فكفر، والمقدر كالمحقق.

رابعًا: الاستنباط:

الاستنباط هو طريق إثبات العلة في المسائل التي ظهر كونها معللة، ولم يتبيّن عينُ العلة فيها. وأشهر طرق الاستنباط: «التقسيم والسبر».

---

(١) «البحر المحيط» (٧/ ٢٣٧).

(٢) انظر: «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٤/ ١٢٥)، و«المحصول» لابن العربي ص١٢٩.

(٣) «البحر المحيط» (٧/ ٢٥١).

(٤) صحيح: رواه أحمد في مسنده (٧٧٨٥).

والتقسيم لغة[١]: التجزئة والتفرقة، **والسبر لغة**[٢]: الاختبار؛ فيكون المعنى اللغوي للتقسيم والسبر: هو تجزئة الشيء لعدة أجزاء ثم اختبارها.

أمّا التقسيم والسبر اصطلاحًا فهو: حصر أوصاف الأصل، ثم اختبارها، وإبطال ما لا يصلح منها للعليّة، فيتعيّن الباقي[٣]. يقول الإمام الزركشي: «وهو لُغَةً: الاخْتِبَارُ، وَمِنْهُ الْمِيلُ الذي يُخْتَبَرُ بِهِ الْجُرْحُ الذي يُقَالُ له الْمِسْبَارُ. وَسُمِّيَ هذا بِهِ لِأَنَّ الْمُنَاظِرَ في الْعِلَّةِ يَقْسِمُ الصِّفَاتِ وَيَخْتَبِرُ كُلَّ وَاحِدٍ منها في أَنَّهُ هل يَصْلُحُ لِلْعِلِّيَّةِ أَمْ لَا.

وقد أشير إليه في قوله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ﴾ [المؤمنون: ٩١]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]؛ فإن هذا تَقْسِيمٌ حَاصِرٌ لِأَنَّهُ مُمْتَنِعٌ خَلْقُهُمْ من غَيْرِ خَالِقٍ خَلَقَهُمْ وَكَوْنُهُ يَخْلُقُونَ أَنْفُسَهُمْ أَشَدُّ امْتِنَاعًا، فَعُلِمَ أَنَّ لهم خَالِقًا خَلَقَهُمْ وهو سُبْحَانَهُ، ذَكَرَ الدَّلِيلَ بِصِيغَةِ اسْتِفْهَامِ الْإِنْكَارِ؛ لِيُبَيِّنَ أَنَّ هذه الصِّيغَةَ الْمُسْتَدَلَّ بها بِطَرِيقَةٍ بَدِيهِيَّةٍ لَا يُمْكِنُ إنْكَارُهَا»[٤].

ومثاله: البحث عن علة الربا في نهيه ﷺ عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح[٥]. فإذا قلنا إن علة الذهب والفضة: الثمنية، فما هي العلة في الأصناف الأربعة الباقية؟ فالعلة قد تكون: القوت، أو الكيل، أو الطعم، أو غير ذلك، فوجب حصر الأوصاف واختبارها وصفًا وصفًا حتى

---

(١) انظر: «لسان العرب» (قسم)، وتاج العروس (باب الميم، فصل القاف).

(٢) انظر: «لسان العرب» (سبر)، وتاج العروس (باب الراء، فصل السين).

(٣) «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٤/ ١٤٢).

(٤) «البحر المحيط» (٧/ ٢٨٣).

(٥) مسلم (٤٠٤٠).

يصفو في النهاية ما يصلح أن يكون علة للحكم، وإنما يكون ذلك بالقرائن التي ترجح وصفًا على آخر[1].

ومن الأمثلة أيضًا إجماع الأمة على أن ولاية الصغار معللة، والعلة أحد أمرين: إمّا البكارة، وإمّا الصغر، فلابد من إلغاء أحدهما لاختيار الأخرى[2].

(١) «شرح الكوكب المنير» لابن النجار (٤/ ١٥٠).

(٢) انظر: «البحر المحيط» (٧/ ٢٨٣).

المطلب الخامس: قياس المعنى المناسبة

سبقت الإشارة إلى أن الله ﷻ لا يفعل فعلًا ولا يأمر أمرًا إلا لحكمة، لأنه الحكيم سبحانه وتعالى، وأحكام الشرع من أمره، شرعها لعباده لحكم، منها ما أظهره لعباده، وكلها دالة على إرادة ما يصلحهم في دينهم ودنياهم؛ فالمصلحة هي قطب رحى الإسلام، وعليها مدار الدين بالنسبة إلينا، أي أن كل ما شرعه الله فَفِيه المصلحة لعباده المؤمنين، سواء كانت المصلحة خالصة أو راجحة، في الدين أو في الدنيا أو فيهما معًا.

ولأن العباد لنقصهم وقصور علمهم لا يستقلون بتبين وجه المصلحة، لاسيما وأن معايش الناس ومصالحهم الشخصية كثيرًا ما تتداخل وتتعارض، أضف إلى ذلك تفاوت قدرات عقولهم واختلاف أفهامهم، بل وطغيان شهواتهم وتعارض أهوائهم؛ من أجل ذلك وغيره لم يترك الله لعباده تشريع الأحكام لهم رحمة بهم؛ فإن أمرهم بفعل المصلحة دون بيان أمثلة لها أمر بمجهول، تعالى الله عن ذلك، فما قد يراه البعض مصلحة يراه آخرون فسادًا، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾ [البقرة: ١١]؛ ولذا فإن المصلحة على الحقيقة لا تتحقق للعباد إلا بأن يشرع الله العليم الحكيم الخبير ما يعلمون به المصلحة من المفسدة، فكل ما أمر الله سبحانه وتعالى به ففيه المصلحة، وكل ما نهى الله سبحانه وتعالى عنه ففيه المفسدة. ولم يقف الأمر عند إبداء الحكم، بل أقام من العلل مظنّة وقوع المصلحة ما يقيسون عليه، فيحكمون في المثل بمثل الحكم، وذلك بما فطرهم عليه من التسوية بين المتماثلين، والتفرقة بين المختلفين، وهذا هو قياس العلة السابق.

وبمجموع ما ثبت من أحكام، وما قيس عليها أصبح وجه المصلحة ظاهرًا لأهل العلم، فما استجدّ بعد ذلك من وقائع وأحداث مما ليس له نظير كان مقصود الله واضحًا،

وما على العلماء إلا أن يجتهدوا في تعيين الحكم المعين، الذي يحقق ذلك المقصود، وهذا هو «قياس المناسبة» أو «رعاية المقاصد».

وقوة هذا القياس تأتي من أن الأصل المقيس عليه ليس دليلًا تفصيليًّا واحدًا ظنّي الثبوت أو الدلالة، كما هو الحال في غالب قياس العلة، بل الأصل في قياس المناسبة مجموع من الأدلة قد بلغ حد التواتر ثبوتًا ودلالةً، وقد ظهرت مناسبة المعاني فيها لأحكامها، أي أفادت المصلحة.

وفي ذلك **يقول الشاطبي**[(١)]: «كلُّ أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع، ومأخوذًا معناه من أدلته؛ فهو صحيح يُبنى عليه ويُرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعًا به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر. ويدخل تحت هذا: ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك[(٢)] والإمام الشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيًّا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحًا في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح»[(٣)].

إلا أنه رغم ذلك فإنّ قياس المناسبة لا يصار إليه إلا لعدم غيره من الأدلة السابق بيانها. وسبب ذلك هو أن مناط الحكم (الحكمة) معنى لا وصف، وهذا يزيد من ظنية ثبوته في الأصل والفرع، وبالتالي في ثبوت الحكم.

---

(١) () هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ، من كبار أئمة المالكية، مشارك في كثير من العلوم، من أجلّ مصنفاته: « الموافقات» و«الاعتصام»، توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر: «معجم المؤلفين» لكحالة (١/ ١١٨)، و«الأعلام» للزركلي (١/ ٧٥).

(٢) هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري، أبو عبد الله، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب المالكية، ولد سنة ٩٣هـ، أخذ عنه الإمام الشافعي، من مصنفاته: «الموطأ»، و«المدونة»، توفي بالمدينة سنة ١٧٩هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٤/ ١٣٥)، و«تاريخ الإسلام» للذهبي (١١/ ٣١٧)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٠/ ١٨٧)، و«تهذيب الكمال» للمزي (٢٧/ ٩١).

(٣) «الموافقات» (١/ ٣٧-٣٨).

وقبل التمثيل لقياس المناسبة ينبغي التأكيد على أنه لا يوجد في قياس المناسبة وصف مناسب ظاهر منضبط مشترك بين الأصل والفرع؛ لأنه لا يصار أصلًا لقياس المناسبة إلا إذا عدم قياس العلة، فالواقعة المطلوب الحكم فيها تفتقر إلى ظهور علة من العلل التي أناط بها الشارع أحكامه المعلومة سابقًا.

وإنما ينبني قياس المناسبة على وجود مصلحة شرعية يغلب على الظن تحققها عند الحكم في الفرع بحكم الأصل، الذي حقق ذات المصلحة أو جنسها. وعليه فمدار قياس المناسبة على المصلحة، لكن بشرطين هُما:

١- تحقق المصلحة في الأصل، أي تحصيل العلم باعتبار الشرع لجنس تلك المصلحة.

٢- تحقق المصلحة في الفرع، أي تحصيل العلم بوقوعها عند إثبات حكم الأصل للفرع.

ومن أوضح الأمثلة على قياس المناسبة ما فعله الخلفاء الراشدون بعد موت النبي ﷺ، فهذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه يجمع الصحف المفرقة التي كان مدونًا فيها القرآن، ويستخلف عمر بن الخطاب رضي الله عنه، الذي سار على نهجه، فهو الذي دوّن الدواوين، واتخذ السجون، أما عثمان بن عفان رضي الله عنه فقد جمع المسلمين على مصحف واحد، ونشره وحرق ما عداه، وأما علي رضي الله عنه فقد قتل غلاة المبتدعة من الشيعة الروافض.

وعلى سنة الخلفاء الراشدين سار أئمة أهل السنة من أصحاب المذاهب الأربعة وغيرهم، فمن المسائل التي قال بها الإمام أبو حنيفة[1] اعتمادًا على المصلحة الشرعية: قوله بقتل الزنديق وإن تاب، قال في الدرِّ المختار: «وإذا أخذ الساحر أو الزنديق المعروف الداعي قبل توبته ثم تاب، لم تقبل توبته ويُقتل»[2]، وعلى هذا النهج سار أصحابه فقالوا بالاستصناع، وبتضمين الصناع.

---

(١) هو النعمان بن ثابت بن زوطي التيمي الكوفي، أبو حنيفة، فقيه الملة وعالم العراق، وأحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب الحنفية، ولد سنة ٨٠هـ، وتفقه على حماد بن سلمة، توفي سنة ١٥٠هـ. انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١٣/ ٣٢٣)، و«وفيات الأعيان» لابن خلكان (٥/ ٤٠٥)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (٦/ ٣٩٠)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٠/ ١١٤)، و«تهذيب الكمال» للمزي (٢٩/ ٤١٧).

(٢) «الدر المختار» (٣/ ٤٥٨).

أما الإمام مالك، فقد أكثر من قياس المناسبة- تحت اسم الاستصلاح- ومن ذلك قوله بقتل الجماعة بالواحد، قال ابن رشد[1]: «فعمدة من قتل بالواحد الجماعة النظر إلى المصلحة، فإنه مفهوم أن القتل إنما شُرع لنفي القتل، كما نبّه عليه الكتاب في قوله: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ﴾ [البقرة: ١٧٩]، وإذا كان ذلك كذلك، فلو لم تقتل الجماعة بالواحد لتذرّع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة»[2].

وأمّا الإمام الشافعي فقد صرّح بأن الأخذ بالمصلحة لا يكون إلّا قياسًا، قال رحمه الله في رسالته: «الاجتهاد أبدًا لا يكون إلا على طلب شيء، وطلب الشيء لا يكون إلا بدلائل، والدلائل هي القياس»[3].

ويقول إمام الحرمين عن إمامه الإمام الشافعي: «ومن تتبّع كلام الإمام الشافعي لم يرهُ متعلقًا بأصل، ولكنه ينوط الأحكام بالمعاني المرسلة، فإن عدِمَها التفتَ إلى الأصول مشابهًا، كدأبِه إذ قال: طهارتان فكيف يفترقان»[4].

ومن الأمثلة التطبيقية على اعتماد الإمام الشافعي لهذا النوع من القياس ما جاء عنه في كتاب «الأم»: «أنّ الرجوع عن الشهادة ضربان: فإذا شهد الشاهدان أو الشهود على رجل بشيء يتلف من بدنه أو ينال مثل قطع أو جلد، أو قصاص في قتل أو جرح، وفعل به ذلك، ثم رجعوا، فقالوا عمدنا أن ينال به ذلك منه بشهادتنا؛ فهي كالجناية عليه، ما كان فيه من ذلك قصاص خير بين أن يقتصّ أو يأخذ العقل، وما لم يكن فيه من ذلك قصاص أخذ فيه بالعقل، وعزروا دون الحد»[5].

---

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد الحفيد، أبو الوليد القرطبي، شيخ المالكية، قاضي الجماعة بقرطبة، ولد سنة ٥٢٠هـ، برع في كثير من العلوم، وخاض في الفلسفة، من مصنفاته: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، و«مختصر المستصفى»، و«الكليات» في الطب، توفي سنة ٥٩٥هـ. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٩/ ٥٠١)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٤/ ١٦٠)، و«الأعلام» للزركلي (٥/ ٣١٨).

(٢) «بداية المجتهد» (٢/ ٤٠٠).

(٣) «الرسالة» ص٤٢٨.

(٤) «البرهان» ص١٦٣.

(٥) «الأم» (٧/ ٩٢).

والإمام أحمد[١] لم يجعل الأخذ بالمصلحة أصلاً مستقلاً هو الآخر، بل كان يعتبره معنى من معاني القياس، وتبعه في ذلك الإمام ابن القيم[٢] الذي اعتبر المصالح أصلاً من أصول الاستنباط، فتجده يقرر أنه ما من أمر شرعَهُ الشارع إلا وهو متفق مع مصالح العباد، وأن أمور الشريعة التي تتصل بمعاملات الناس تقوم على إثبات المصلحة، ومنع الفساد والمضرة، ويتكرر ذلك في كل الكتب التي كتبها، فتراه مبثوثًا في إعلام الموقعين، ومفتاح دار السعادة، وزاد المعاد في هدي خير العباد، وغير ذلك ممّا كتب في الأصول والفروع، وينسب ذلك إلى الإمام أحمد، ولكنه لم يذكره عند ذكر أصوله؛ لأنه يرى أنه داخل في باب القياس الصحيح[٣].

ومن الأمثلة التطبيقية ما رواه عنه الإمام ابن القيم فيمن طعن على الصحابة أنه: «قد وجب على السلطان عقوبتُه، وليس للسلطان أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتيبه، فإن تاب وإلّا أعاد العقوبة»[٤].

---

(١) هو أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، أبو عبد الله الشيباني المرزوي ثم البغدادي، أحد الأئمة الأربعة، وإليه تنسب الحنابلة، ولد ببغداد سنة ١٦٤هـ، وأخذ عن الشافعي، نصر الله به الدين يوم المحنة، وأظهره على المبتدعة القائلين بخلق القرآن، فاستحق أن يكون إمام أهل السنة، من مصنفاته: «المسند»، و«السنة»، و«فضائل الصحابة»، و«الزهد»، توفي سنة ٢٤١هـ. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (١/ ٦٣)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١١/ ١٧٧)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٠/ ٣٥٩)، و«تهذيب الكمال» للمزي (١/ ٤٣٧).

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد، الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي، شمس الدين أبو عبد الله، ابن قيم الجوزية، الفقيه الأصولي المفسر المحدث النحوي، ولد سنة ٦٩١هـ، تفقه على شيخ الإسلام ابن تيمية ولازمه، وسُجن معه في قلعة دمشق، من مصنفاته: «إعلام الموقعين»، و«زاد المعاد»، توفي بدمشق سنة ٧٥١هـ. انظر: «البداية والنهاية» لابن كثير (١٤/ ٢٧٠)، و«طبقات المفسرين» للأدنروي ص٢٨٤، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٦/ ١٦٧)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٥٦).

(٣) «أحمد بن حنبل» لأبي زهرة ص٢٣١،٢٣٠.

(٤) «إعلام الموقعين» (٤/ ٣٧٨).

قياس المناسبة والمصلحة المرسلة:

إذا حدث حادث استدعى معرفة حكم الله فيه -ولابد له من حكم[1]- فإنا نبحث في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ على دليل يدلنا على حكم تلك الواقعة تعيينًا، فإن لم نجد بحثنا عن نظير تلك الواقعة في الشرع وحكمنا بحكمها، وهو قياس العلة، فإن لم نجد واقعة مطابقة لواقعتنا في علة الحكم، فإنه قد ثبت باستقراء أدلة الشرع أنّ الأحكام إنما جاءت لتحصيل المصالح- الدينية والدنيوية- وتكثيرها، ودفع المفاسد التي قد تترتب على الحظر أو الجواز، حتى إذا غلب على ظنّنا أن هذا الحكم المعين هو المحقق للمصلحة حكمنا به.

فإن قيل: إنّ هذا القياس الذي وُصف هو ما يسميه الأصوليون بالاستصلاح أو المصلحة المرسلة، فما وجه إيراده ووضعه في باب القياس؟

وجوابه من وجوه:

١ – قبل جواب السؤال المذكور، لابد من وقفة مع مقدمته، فما هو المقصود تحديدًا بالاستصلاح أو المصلحة المرسلة؟ أو على وجه الدقة ما هو وجه الإرسال في المصلحة؟ فإنْ قصد الإرسال عدم ورود دليل تفصيلي يعين الحكم في ذات الواقعة، أي أن المصلحة قد أرسلت عن الدليل الخاص، سلمنا بالترادف بين قياس المناسبة والمصلحة المرسلة. أما إنْ قصد أنّ المصلحة المرسلة قد أرسلت عن دليل يشهد لها بالاعتبار فليس هذا هو موضوع البحث، وليس هذا هو المراد بقياس المناسبة.

٢ – أما جواب السؤال وهو مناسبة «رعاية المقاصد» أو «المصالح» لباب القياس، فإنّ في قولنا «قياس المناسبة» دلالة على حقيقة مركبة، المصلحة جزء منها، وبيان الحقيقة المركبة تلك:

---

(١) قال الشافعي في «الرسالة» ص٥٨: فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها.

أ- أن المصالح قد تعلم بإجمال، ولكن لا سبيل لمعرفتها على وجه التفصيل إلا بدلالة الشرع، فمثلًا قد نعلم أن حفظ النفس من الهلاك مصلحة يقينًا، هذا بإجمال، ولكن على التفصيل، أي في وقائع معينة، قد تكون المصلحة في تعريضها للهلاك، وذلك من جهة ما يترتب على الهلاك، لا ذات الهلاك، كما في الجهاد.

ب- الله ﷻ لم يأذن لنا في التشريع، بل قضى أنه لا حكم إلا له، وإنما أذن لنا في الاجتهاد وفق علامات وأدلةٍ، نصبها لنا لنهتدي بها في معرفة حكمه. والمجتهد قد يصيب ويخطِئ في الوصول إلى هذا الحكم، ولكنه مأجور على كل حال؛ مادام أنه في اجتهاده ما تجاوز تلك الأدلة وأعرض عن الالتفات إليها، وإنما كان اجتهاده في مساراتها ووفق دلالاتها.

ج - وانطلاقًا من هاتين المقدمتين، كان الحكم في مسألة لم يرد بشأنها دليل خاص أو قياس علة، لا يجوز إلا أن يكون قياسًا على ما ورد به الشرع من مصالح، لا على ما توهمته عقول البشر أنه مصلحة، **يقول الإمام الشافعي**: «والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة؛ لأنها عَلَمُ الحق المفترض طلبه»[١].

مراتب المصالح الشرعية:

كل ما شرعه الله لعباده فَفِيه المصلحة يقينًا، إلا أن منها- أي الشرائع- ما أظهر الله وجهَ المصلحة فيها، وأذن لعباده في القياس على العلة المفضية لتلك المصلحة، أو الاجتهاد في تحقيقها إنْ عُدمت العلة. وهذا أكثر ما يكون في الأمور التي تتصل بمعاملة بني آدم بعضهم مع بعض، وهو ما يسمّى في الاصطلاح «المعاملات». ومن الشرائع ما أخفى الله وجهَ المصلحة فيها، وهو ما يُعرف عند البعض بالتحكم، وهذا أكثر ما يكون في الأمور التي تختصّ بتنظيم العلاقة بين الإنسان وربه، أو ما يسمّى «بالتعبدات» أو «العبادات».

(١) «الرسالة» ص٧٦.

يقول الإمام الغزالي: «ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات؛ فالتحكم فيها نادر. وأما العبادات والمقدرات فالتحكمات فيها غالبة واتباع المعنى نادر. لا جرم رأي الإمام الشافعي فيه الكف عن القياس في العبادات، إلا إذا ظهر المعنى ظهورًا لا يبقى معه ريب»[١].

وقد ثبت بالاستقراء أن تلك المعاني هي المصالح، إلا أن هذه المصالح ليست هي ما يراه الإنسان مصلحة له ونفعًا حسب هواه، وإنما المصلحة ما كانت مصلحة في ميزان الشرع، لا في ميزان الأهواء والشهوات.

فالإنسان قد يرى- مدفوعًا بهواه- النافع ضارًّا أو الضار نافعًا متأثرًا بشهواته النفسية وتطلعه إلى النفع العاجل اليسير دون التفات إلى الضرر الآجل الجسيم[٢]، قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، والمصالح التي اعتبرها الشارع وقام الدليل منه على رعاية جنسها تنقسم- بحسب الاستقراء- إلى ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: المصالح الضرورية أو «الضروريات»: وهي ما تتوقف عليها حياة الناس، فإذا فقدت اختلّ نظام حياتهم وفسدت معايشهم.

المرتبة الثانية: المصالح الحاجية أو «الحاجيات»: وهي ما يرفع بها الحرج، فإذا فاتت لحِقَ الناس المشقة والعنت.

المرتبة الثالثة: المصالح التحسينية أو « التحسينات»: وهي ما يكون من قبيل الآداب ومكارم الأخلاق، وفواتها تستنكره الفِطَر والعقول السليمة.

يقول الشاطبي: «تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية. والثالث:أن تكون تحسينية.

---

(١) «شفاء الغليل» ص٩٩.

(٢) «الوجيز في أصول الفقه» للدكتور عبد الكريم زيدان ص٣٧٨.

فأما الضرورية، فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجرِ مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين والحفظ لها يكون بأمرين:

أحدهما: ما يُقيم أركانَها ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود.

والثاني: ما يدرأ عنها الاختلالَ الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصولُ العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك.

والعاداتُ راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضًا، كتناول المأكولات والمشروبات، والملبوسات، والمسكونات، وما أشبه ذلك.

والمعاملاتُ راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضًا، لكن بواسطة العادات.

والجنايات- ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر- ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعباداتُ والعادات قد مثلت، والمعاملات ما كان راجعًا إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المنافع أو الأبضاع، والجنايات ما كان عائدًا على ما تقدم بالإبطال، فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال، ويتلافى تلك المصالح، كالقصاص، والديات للنفس، والحد للعقل، وتضمين قيم الأموال للنسل، والقطع والتضمين للمال، وما أشبه ذلك.

ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل، وقد قالوا: إنها مراعاة في كل ملّة.

وأما الحاجيات، فمعناها أنها مُفتقَر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل علتى المكلفين- على الجملة- الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة.

وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنايات:

ففي العبادات: كالرخص المخفّفة بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرض والسفر، وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلًا ومشربًا وملبسًا ومسكنًا ومركبًا، وما أشبه ذلك.

وفي المعاملات: كالقراض، والمساقاة، والسلم، وإلقاء التوابع في العقد على المتبوعات، كثمرة الشجر، ومال العبد.

وفي الجنايات: كالحكم باللوث، والتدمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمين الصناع، وما أشبه ذلك.

وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدَنّسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق.

وهي جارية فيما جرت فيه الأوليان:

ففي العبادات: كإزالة النجاسة- وبالجملة الطهارات كلها- وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات، وأشباه ذلك.

وفي العادات: كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبَثات، والإسراف والإقتار في المتناولات.

وفي المعاملات: كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلأ، وسلب العبد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها، وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير، وما أشبهها.

وفي الجنايات: كمنع قتل الحر بالعبد، أو قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد»[١].

وكل مرتبة من هذه المراتب ينضم إليها ما هو كالتتمة أو التكملة. وببطلان الأصل تبطل التكملة، بينما ببطلان التكملة لا يبطل الأصل، وإن كان قد يختل بوجه ما. فالقصاص مثلًا في حفظ النفس من الضروريات والتماثل فيه تكميلي. وحرمة الخمر في حفظ العقل من الضروريات، وتحريم القليل منه الذي لا يسكر تكميلي. والبيع مثلًا من الضروريات الراجعة إلى حفظ المال والإشهاد والرهن فيه تكميليّان. والطهارة مثلًا من التحسينيات، ومندوبات الطهارة تكميلية. والقصر في السفر الذي فيه مشقة من الحاجيات والجمع بين الصلاتين فيه تكميلي[٢].

والتكملة من حيث هي تكملة لأصل ضروري أو حاجي أو تحسيني فلاعتبارها شرطٌ وهو أن لا تعود على الأصل بالإبطال، ففي إبطال الأصل إبطال التكملة، ويضرب الشاطبي أمثلة على ذلك منها الجهاد، وهو من الضروريات في أصل حفظ الدين، فيقول: «فالجهاد ضروري والوالي فيه ضروري، والعدالة فيه مكملة للضرورة. والمكمل إذا عاد للأصل بالإبطال لم يعتبر، ولذلك جاء الأمر بالجهاد مع ولاة الجوْر عن النبي ﷺ، وكذلك ما جاء من الأمر بالصلاة خلف الولاة السوء فإن في ترك ذلك ترك سنة الجماعة، والجماعة من شعائر الدين المطلوبة، والعدالة مكملة لذلك المطلوب، ولا يبطل الأصل بالتكملة»[٣].

وتعتبر الأحكام التي شرعت للتحسينات كالمكملة للتي شرعت للحاجيات، والأخيرة كالمكملة للتي شرعت للضروريات، يقول الشاطبي: «كل حاجي وتحسيني إنما هو خادمٌ للأصل الضروري ومؤنس به ومحسّن لصورته الخاصة: إما مقدمة له،

---

(١) «الموافقات» (١/ ٣٢٤-٣٢٧).

(٢) انظر: «الموافقات» للشاطبي (١/ ٣٢٧-٣٢٨).

(٣) «الموافقات» (١/ ٣٣٠).

أو مقارنًا، أو تابعًا. وعلى كل تقدير فهو يدور بالخدمة حواليه، فهو أحرى أن يتأدى به الضروري على أحسن حالاته.. فأنت ترى أن هذه المكملات دائرة حول حمى الضروري وخادمة له ومقوية لجانبه، فلو خلت عن ذلك أو أكثره لكان خللًا فيها»[(١)].

فالمقصد العام للشارع من تشريع الأحكام هو تحقيق مصالح العباد في هذه الحياة، بجلب النفع لهم ودفع الضر عنهم؛ لأن مصالح الناس في هذه الحياة تتكون من أمور ضرورية لهم، وأمور حاجية وأمور تحسينية، فإذا توفرت لهم ضرورياتهم وحاجياتهم وتحسينياتهم فقد تحققت مصالحهم.. وما شرع الله حكمًا إلا لإيجاد أو حفظِ واحد من هذه الثلاثة، وما أهمل ضروريًّا ولا حاجيًّا ولا تحسينيًّا من غير أن يشرّع حكمًا لتحقيقه أو حفظه[(٢)].

وحاصل الأمر: أن الله ما شرع حكمًا إلا لتحقيق مصالح العباد، وما أهمل مصلحة اقتضتها أحوال العباد إلا وشرع لها حكمًا، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

---

(١) انظر: «الموافقات» للشاطبي (١/ ٣٣٨).

(٢) انظر: «علم أصول الفقه» لعبد الوهاب خلاف ص١٩٩،١٩٨.



مراتب الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: البيان ومراتبه.

المبحث الثاني: المحكم.

المبحث الثالث: المتشابه.

المبحث الرابع: البيان بالسنة الفعلية.



مراتب الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: البيان ومراتبه.

المبحث الثاني: المحكم.

المبحث الثالث: المتشابه.

المبحث الرابع: البيان بالسنة الفعلية.



البيان ومراتبه

يشتمل على:

المطلب الأول: تعريف البيان والمبيِّن والمبيَّن.

المطلب الثاني: أحوال المبيِّن، أو بم يكون البيان؟

المطلب الثالث: وجوه البيان.

المطلب الرابع: مراتب البيان.

المطلب الأول: تعريف البيان والمبيِّن والمبيَّن

أولًا: البيان:

البيان لغة: إمّا مصدر من (بان) الشيء بيانًا: اتضح فهو بَيِّن، فيكون معناه الظهور، وإما اسم مصدر من (بيَّن) أي وضَّح، يقال: بيَّن، تبيينًا، وبيانًا، نحو كلم، تكليمًا، وكلامًا، فيكون معناه الإظهار والإفصاح(١)، والكشف عن الشيء(٢). وقد يطلق البيان على: ما بُيِّن به الشـيء من الدلالة وغيرها(٣).

أمّا البيان في الاصطلاح: فهو الدلالة الواضحة على الحكم(٤)، أو إظهار حكم الحادثة(٥). وقد يراد به ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذي حصل له عند الخطاب، وقد يطلق على ما به البيان وهو الدليل، فهو المختص بالدلالة وإنما تطلب منه(٦)، والمختار الأول؛ لأن أكثر استعمال البيان في اللغة والشرع إنما هو بمعنى الإظهار(٧).

---

(١) انظر: «القاموس المحيط» (باب النون، فصل الباء).

(٢) انظر: «المفردات في غريب القرآن» للراغب الأصفهاني ص٦٩.

(٣) انظر: «لسان العرب» (بين).

(٤) انظر: «ميزان الأصول» لعلاء الدين السمرقندي ص٣٥٢، حيث قال: «وفي عرف الشرع: عام وخاص، فالعام هو الدلالة؛ فيدخل فيه الدليل العقلي والسمعي، والخاص هو بيان المجمل والمشترك وبيان العموم».

(٥) «كشف الأسرار» لعلاء الدين عبد العزيز البخاري (٣/ ١٦٢).

(٦) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ٣٩)، و«المستصفى» للغزالي ص١٩١ و«كشف الأسرار» للبخاري (٣/ ١٦١)، وقال: « فَهُنَا أُمُورٌ ثَلَاثَةٌ: إعْلَامٌ أَيْ تَبْيِينٌ، وَدَلِيلٌ يَحْصُلُ بِهِ الْإِعْلَامُ، وَعِلْمٌ يَحْصُلُ مِنْ الدَّلِيلِ، وَالْبَيَانُ يُطْلَقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ ».

(٧) انظر: «المحرر في أصول الفقه» للسرخسي (٢/ ٢٢)، و«كشف الأسرار» للبخاري (٣/ ١٦٠)، وقال: «وَلَكِنَّا نَقُولُ أَكْثَرُ اسْتِعْمَالِهِ بِمَعْنَى الْإِظْهَارِ؛ فَإِنَّ الرَّجُلَ إذَا قَالَ: بَيَّنَ فُلَانٌ كَذَا بَيَانًا يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّهُ أَظْهَرَ إظْهَارًا لَمْ يَبْقَ مَعَهُ

ثانيًا: المبيِّن:

«وأمّا المبيِّن: فهو في اللغة المُظهِر، من بان إذا ظهر، يقال: بين فلان كذا إذا أظهره، وأوضح معناه»[١]؛ فالمبينِّ هو فاعل البيان الذي أراد الإيضاح، وقد يطلق على ما به البيان، فهو إما بمعنى الدال أو بمعنى الدليل[٢]. والمختار في الاصطلاح الثاني؛ لأن الأصولي يتعامل مع الدليل باعتباره هو الوسيلة التي يتعرف بها على مقصود الشارع.

ثالثًا: المبيَّن:

المبَّين: اسم مفعول من التبيين، بمعنى الموضَّح والمفسَّـر[٣]، فإذا كان البيان هو إظهار حكم الحادثة، فيكون المبيَّن هو ذلك الحكم، فهو مقصود الشارع المطلوب الوصول إليه من قِبَل المجتهد، من خلال النظر في الدليل. وقد يطلق المبيَّن ويراد به الخطاب الشـرعي الواضح، بنفسه أو بغيره، يقول الإمام الزركشي: «ويطلق على الخطاب المحتاج إلى البيان، وورد بيانه، وعلى الخطاب المبتدأ المستغني عن البيان»[٤]، والمختار الأول حتى لا يختلط بالمبيِّن.

شَكٌّ، وَإِذَا قِيلَ: فُلَانٌ ذُو بَيَانٍ يُرَادُ مِنْهُ الْإِظْهَارُ، وَكَذَا فِي التَّنْزِيلِ الَّذِي هُوَ أَفْصَحُ اللُّغَاتِ وَرَدَ بِمَعْنَى الْإِظْهَارِ كَمَا ذَكَرْنَا، وَقَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ: "إِنَّ مِنْ الْبَيَانِ لَسِحْرًا" يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا فَإِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ الْإِظْهَارِ أَيْضًا.. وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ كَانَ جَعْلُهُ بِمَعْنَى الْإِظْهَارِ أَوْلَى».

(١) «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٢٢)، وانظر: «لسان العرب» (بين).

(٢) «المهذب» للدكتور عبد الكريم النملة (٣/ ١٢٤٥).

(٣) المصدر السابق (٣/ ١٢٤٥).

(٤) «البحر المحيط» (٥/ ٩٨).

المطلب الثاني: أحوال المبيِّن أو بم يكون البيان؟

البيان يكون بأي شيء يوضح المراد: فالمبيِّن- وهو الذي يكون به البيان- قد يكون قولًا من الله، أو من الرسول ﷺ، وقد يكون فعلًا من الرسول ﷺ، وقد يكون كتابة منه ﷺ ككتابه الذي بعثه مع عمرو بن حزم إلى أهل اليمن، وبيَّن فيه الفرائض والسنن والدّيات[(١)].

وقد يكون المبيِّن إشارة؛ حيث إن الإشارة تقوم مقام اللسان في التعبير عن المقصود، ومثاله: حديث كعب بن مالك رضي الله عنه عندما تقاضى ابن أبي حدرد دينًا كان له عليه في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سمعهما ﷺ وهو في بيته، فخرج إليهما حتى كشف سجف حجرته، فنادى: «يا كعب»، قال: لبيك يا رسول الله، قال: «ضعْ من دينك هذا»، وأومأ إليه: أي الشطر، قال لقد فعلتُ يا رسول الله قال: «قم فاقْضِه»[(٢)]. وقد يكون المبينِّ تركًا للفعل، فالنبي ﷺ إذا ترك فعلَ شيء فإنه يتبيّن من ذلك عدم وجوب ذلك الفعل؛ لأنه ﷺ لا يقع في فعله محرم، ولا ترك واجب. وقد يكون المبيِّن سكوتًا، وهو ما يسمّى بالإقرار، فإن النبي ﷺ لا يُقرّ على الخطأ[(٣)].

---

(١) الحديث صحيح بمجموع طرقه: رواه النسائي (٤٨٥٣)، وابن حبان (٦٥٥٩)، والحاكم (١٤٤٧)، وقال: هذا حديث كبير مفسر في هذا الباب يشهد له أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، وإمام العلماء في عصره محمد بن مسلم الزهري؛ بالصحة كما تقدم ذكري له. انظر: «إرواء الغليل» (١/ ١٥٨-١٦١).

(٢) البخاري (٤٤٥)، ومسلم (١٥٥٨).

(٣) انظر: «المستصفى» ص١٩١، و«شرح تنقيح الفصول» ص٢١٩، و«كشف الأسرار» (٣/ ١٦١).

المطلب الثالث: وجوه البيان

وجماع البيان في القرآن والسنة، فالقرآن هو بيانُ الله بقوله، و السنة بيانُ الله بقول رسوله ﷺ وفعله، ويدخل في الفعل الكتابة والإشارة والترك والإقرار. ثم إنهما- القرآن والسنة- قد يجتمعا، أو يستقلّ أحدُهما بالبيان، على أوجهٍ ذكرها الإمام الشافعي في "الرسالة"؛ حيث قال:

«فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، ممّا تعبدهم به، لما مضى من حكمه- جل ثناؤه- من وجوه:

فمنها: ما أبان لخلقه نصًّا، مثل جمل فرائضه، في أن عليهم صلاة وزكاة وحجًّا وصومًا، وأنه حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ونصّ الزنا والخمر وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وبيّن لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك بما بيّن نصًّا.

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه وبيَّن كيف هو على لسان نبيه ﷺ، مثل عدد الصلاة والزكاة ووقتها، وغير ذلك من فرائضه التي أنزل من كتابه.

ومنه: ما سنّ رسولُه ﷺ ممّا ليس لله فيه نصُّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله ﷺ والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرضِ الله قَبل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم.. وهذا الصنف من العلم دليلٌ على ما وصفتُ قبل هذا: على أن ليس لأحد أبدًا أن يقول في شيء: حلَّ و لا حرُم إلا من جهة العلم. وجهة العلم: الخبرُ في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس. ومعنى هذا الباب معنى

القياس؛ لأنه يطلب فيه الدليل على صواب القبلة والعدل والمثل، والقياس: ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة؛ لأنهما عَلَمُ الحق المفترض طلبه، كطلب ما وصفت قبله من القبلة والعدل والمِثْل، وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حرَّم الشيء منصوصًا أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينصّ فيه بعينه كتاب ولا سنة أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام. **أو** نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئًا أقرب به شبهًا من أحدهما؛ فنلحقه بأولى الأشياء شبهًا به، كما قلنا في الصيد»[١].

وخلاصة كلام الإمام الشافعي: أنّ وجوه البيان أربعة، **الأول**: أن يذكر الكتاب الفرض وتفصيله، فتفصيل الفرائض: الصلاة والزكاة والحج والصوم.. الخ، وتفصيل المحرمات: الزنا والخمر والربا وأكل الميتة والدم والخنزير.. الخ، وتفصيل الوضوء في الفرائض المذكورة في الآية. **الثاني**: ما فرضه الكتاب، ولم يبين كيف هو، وإنما أتت السنة بتفصيله، مثل كيفية الصلاة والزكاة ووقتهما. **الثالث**: ما ثبت فرضه عن رسول الله ﷺ ممّا ليس فيه نصّ في الكتاب. **الرابع**: القياس المستنبط ممّا ثبت في الكتاب والسنة[٢].

---

(١) «الرسالة» ص٦٠-٧٦.

(٢) انظر: «البرهان» للجويني (١/ ٤٠).

المطلب الرابع: مراتب البيان

كلّ أدلة الأحكام أقامها الله ﷻ بيانًا للناس، كاشفةً عن مراد الله من خلقه، إلا أن تلك الدلالة ليست على درجة واحدة من الوضوح، وإبانتُها عن الأحكام على مراتب: فالبيان إمّا أن يكون بالقول، أو بالفعل. والأول- وهو قول الله وقول رسوله ﷺ، أو القرآن والسنة القولية- إمّا أن يكون مفيدًا للعلم بنفسه فهو المحكم، أو تتوقف إفادته للعلم على قرينة خارجية فهو المتشابه.

والمحكم إن أفاد علمًا يقينيًّا، لا احتمال معه، ولا يقبل التأويل، كان نصًّا، وإن أفاد ظنًّا راجحًا- وهو من درجات العلم- مع احتمال غيره احتمالًا ضعيفًا يقبل التأويل- إذا توفر الدليل- كان ظاهرًا[(١)].

أمّا المتشابه المفتقِر لقرينة تبيّن المرادَ منه فلا يخرج عن حالين، أولهما: أن يدل على أكثر من احتمال على السواء فهو المجمل، والثاني: أن يدل على احتمال مرجوح، ولكن ترجح بالقرينة على الظاهر منه، فهو المؤول[(٢)].

---

(١) اتفق الأصوليون- الجمهور والحنفية- على تقسيم الواضح بنفسه إلى: قسم يحتمل التأويل، وقسم لا يحتمل التأويل. واختص الحنفية بزيادة تقسيم، فقسموا ما يحتمل التأويل إلى مرتبتين: أولهما: ما اتضحت دلالته بمجرد سماع صيغته، والثانية: ما اتضح معناه أكثر بسبب قرينة السياق. وقسموا ما لا يحتمل التأويل إلى: ما يحتمل النسخ، وما لا يحتمل النسخ. انظر: «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» رسالة دكتوراه للمجاهد الدكتور عبد الله عزام ص٣٤١. واخترت مسلك الجمهور؛ لأنه القدر المتفق عليه، ولأن كلامنا على الخطاب لا الألفاظ المفردة، ويندر وجود خطاب بلا سياق يسهم في زيادة وضوح الدلالة، ولأن النسخ- الذي هو رفع الحكم بعد ثبوته- لا يؤثر في وضوح الدلالة، وإنما يؤثر في العمل بالدلالة، أي دوام الحكم من عدمه.

(٢) انظر: «العدة» للقاضي أبي يعلى (١/ ٤١٨)، و«المحصول» للرازي (١/ ٦٦)، و«نهاية السول في شرح منهاج الوصول» للإسنوي (١/ ٢٠٩). وللحنفية مسلك آخر، فهم يقسمون المبهم- ما يقابل الواضح- إلى أربعة أقسام: **الأول**: الخفي الذي خفيت دلالته على بعض أفراده لعارضٍ خارج الصيغة، كدلالة السارق على النباش.

أمّا البيان بالفعل: فهو البيان بفعل النبي ﷺ أو ما يسمّى بالسنة الفعلية، والفعل إن استلزم الوجود في الأعيان سُمِّي الفعل الوجودي- وهو المقصود إذا أطْلق لفظ الفعل في الغالب- وإن استلزم العدم فهو الترك، وهو إمّا أن يكون تركًا يتعلق بفعل أو قول أحد بين يديه أو في عصره وعلم به، أو لا. والأول هو التقرير، والثاني هو مطلق الترك، فكل تقرير يعدّ تركًا، وليس كل تركٍ يعدّ تقريرًا(١).

أساس التقسيم:

أساس هذا التقسيم والدليل على صحته هو قولُ الله ﷻ في سورة آل عمران: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران: ٧]؛ حيث دلّت الآية على ما يأتي:

١- اشتمال الكتاب- القرآن الكريم- على المحكم والمتشابه.

٢- الإحكام والتشابه واردٌ على التركيب المفيد، لا على المفردات أو التركيب الناقص؛ حيث جاءَ كلٌّ من المحكم والمتشابه وصفًا للآيات. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «إنّ الكلام إنما يتم بآخره، وإن دلالته إنما تستفاد بعد تمامه وكماله، وإنه لا يجوز أن يكون أوله دالًّا دون آخره»(٢).

الثاني: المشكل الذي خفي معناه بسبب صيغته بحيث يزول الخفاء بملاحظة السياق. **الثالث**: المجمل الذي اشتد خفاؤه بسبب صيغته بحيث لا يدرك معناه إلا ببيان خارجي. **الرابع**: المتشابه الذي لا يدرك معناه أبدًا. انظر: «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» ص٣٥٤، ٣٦٠، ٣٩٨، ٤٣٨، ٤٩٣. ولم يترجح هذا التقسيم لدي؛ لأن الخفاء في الأول في تحقيق مناط الحكم، وفي الثاني في الألفاظ المفردة، وليس هذا أو ذاك موضع البحث، ولأن الذي لا يدرك هو تأويل المتشابه بمعنى وقوعه، أمّا تأويل المتشابه بمعنى تفسيره فيكون بالقرائن الخارجية التي ترده إلى موافقة المحكم. ووصف القرآن بأنه بيان يقضي بأن المتشابه من البيان، ولكنه بيانٌ بانضمام غيره إليه.

(١) انظر: «مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول» للشريف التلمساني ص٥٦٩-٥٩٢.

(٢) «مجموع الفتاوى» (٣١/ ١١٧).

٣- الآيات المحكمات هي التي أفادت العلمَ بنفسها، فكانت ميزانًا لغيرها، فما وافقها فيما دلّت عليه قُبل وما خالفها رُدّ[١]، دلّ على ذلك وصفها بأنها أم الكتاب، وأم الشـيء: الأصل الذي لم يتقدمْه غيره، فاقتضى ذلك أن «المحكم»: ما كان أصلًا بنفسه، مستغنيًا عن غيره، لا يحتاج إلى بيان. و«المتشابه»: ما خالف ذلك، وافتقر إلى بيان ودليل يعرف به المراد[٢].

٤- ذمّ اتباع المتشابه من الآيات دون المحكم، أي ترك المحكم وردّ المتشابه إلى الهوى؛ حيث وصف اللهُ من يفعل ذلك بأن في قلبه زيغًا- أعاذنا الله من زيغ القلوب- وأنه يفعل ذلك ابتغاء فتنة العباد عن الدين الحق، وابتغاء تأويل الكتاب أي تحقق خبره وحلول وعيده.

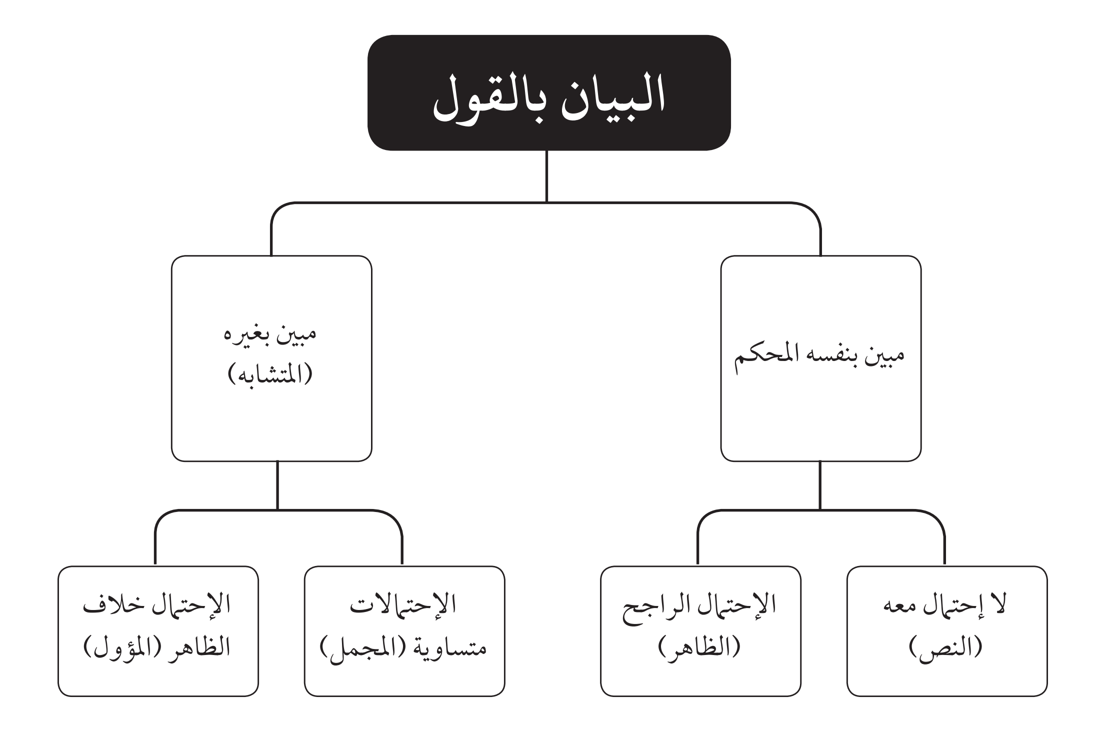
٥- حصر العلم بتأويل الكتاب لله ﷻ بأعلى درجات الحصر: النفي والاستثناء؛ حيث قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]. والتأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان، الأول: حقيقة الشـيء وما يؤول أمره إليه- وهو المراد هنا- ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]. والمعنى الثاني: التفسير والبيان كقوله ﷻ: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ﴾ [يوسف: ٣٦].

٦- إذا كان فعل من زاغت قلوبهم: اتباع المتشابه وترك المحكم، فإن فعل الراسخين في العلم هو الإيمان بالكتاب كله وعدم التفرقة بين آياته، فلا يترك بعضها ويؤخذ البعض الأخر، بل يؤخذ كل ما جاء عن الله دون تفرقة، ويُردّ المتشابه إلى المحكم، فتستقيم الشـرائع ولا تتناقض فما صدر عن الحكيم ﷻ لا يتناقض أبدًا.

---

(١) «فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل». «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٢/ ٧).

(٢) انظر: «العدة في أصول الفقه» للقاضي أبي يعلى (١/ ٤١٩).


البيان بالقول
مبين بنفسه المحكم
مبين بغيره (المتشابه)
لا إحتمال معه (النص)
الإحتمال الراجح (الظاهر)
الإحتمالات متساوية (المجمل)
الإحتمال خلاف الظاهر (المؤول)

المَبْحَثُ الثَّانِي

المحكم

يشتمل على:

المطلب الأول: النص.

المطلب الثاني: الظاهر.

المطلب الأول: النص

النص لغة: الظهور والارتفاع إلى غاية الشيء، ومنه يقال: نصصت بمعنى أظهرت، ومنه نصّت الصبية جيدها إذا أظهرته، وقولهم للمنارة منصّة، ومنها المنصة التي تجلس عليها العروس، وفي الحديث: «فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ» [١] أي رفع السير إلى غايته[٢].

واصطلاحًا: تعددت عبارات العلماء في التعبير عنه، فنصّ الإمام الشافعي على أنه: «كل خطاب عُلم ما أريد به من الحكم»[٣]، وقال إمام الحرمين: «هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل»[٤]، وقال الإمام الغزالي: «حدّه اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى»[٥]. ومن ثم يمكن تعريفه بأنه: **كل خطاب عُلم قطعًا ما أريد به من الحكم، فلا يحتمل التأويل**.

فقول «كل خطاب» يعني اللفظ المفيد للمعنى المقصود بتمامه، فيخرج به اللفظ المفرد والتركيب الناقص وإنْ أفاد معنى، ولكن لا يكون خطابًا حتى يتم الكلام وينقطع السياق. وعليه، فكلُّ ما رجح السياق معناه بالقطع يكون نصًّا، وإن كانت مفردات الخطاب قد تشتبه في نفسها بدون السياق، فاللفظ لا يستعمل قط إلا مقيدًا بقيود لفظية موضوعة، واللفظ الذي يحتمل الحقيقة والمجاز لا يُخرج باحتماله هذا كون الخطاب الذي تضمنه نصًّا، مادام قد حسم المقصود حقيقة كان أو مجازًا[٦].

---

(١) البخاري (١٦٦٦)، ومسلم (١٢٨٦).

(٢) انظر: «لسان العرب» (نصص)، و«القاموس المحيط» (باب الصاد، فصل النون).

(٣) «البحر المحيط» للزركشي (٢/ ٢٠٤).

(٤) «البرهان» (١/ ١٥٠).

(٥) «المستصفى» ص١٩٦.

(٦) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٧/ ١١٤).

وقول «علم قطعًا ما أريد به من الحكم» أي من غير احتمال، فيخرج به الظاهر، وهو ما أفاد العلم بالحكم على سبيل الظن الراجح لا القطع. وهذا كثير في القرآن والسنة، لا كما يظنه بعض الخائضين في أصول الفقه- على حد تعبير الإمام الجويني[(١)]- القائلين بندرة النصوص في الكتاب والسنة، يقول الإمام أبو نصر بن القشيري[(٢)] مزيفًا هذا القول:

«ثم صار الصائرون إلى عزة النصوص في الكتاب حتى لا يوجد إلا قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، و﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وفي السنة: «نَعَمْ، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ»[(٣)]، و«وَاغْدُ يَا أُنَيْسُ إِلَى امْرَأَةِ هَذَا، فَإِنِ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْهَا»[(٤)]، وهذا ليس بشيء، بل كلّ ما أفاد معنى على قطع، مع انحسام التأويل، فهو: نصّ. والإمام الشافعي قد يسمي الظاهر نصًّا في مجاري كلامه، وهو صحيح في وضع اللغة؛ لأن النص من الظهور، ولكن الاصطلاح ما ذكرنا.

قال: ويلتحق بالنص ما حُذف من الكلام لدلالة الباقي على المحذوف، ولكن لا يشك في معناه، كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فإن معناه: فأفطر»[(٥)].

والكلام على النصوص إنما ينصبّ بالأساس على الخطاب الذي يفيد العلم اليقيني بالحكم بنفسه، وإلا فإنه قد يُعلم المراد من الخطاب قطعًا بواسطة القرائن الخارجية،

---

(١) «البرهان» (١/ ١٥١).

(٢) هو عبد الرحيم بن أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، أبو نصر النيسابوري، بحر العلوم، رباه والده واعتنى به حتى برع في النظم والنثر، واستوفى الحظ الأوفى من علم التفسير والأصول، ثم لازم إمام الحرمين حتى أحكم عليه المذهب والخلاف والأصول، من مصنفاته: «المقامات والآداب»، توفي بنيسابور سنة ٥١٤هـ. انظر: «البداية والنهاية» (١٢/ ٢٣٢)، و«طبقات المفسرين» للأدنروي ص١٥٦، و«الأعلام» للزركلي (٣/ ٣٤٦).

(٣) البخاري (٩١٢)، ومسلم (١٩٦١).

(٤) البخاري (٢١٩٠)، ومسلم (١٦٩٧).

(٥) «البحر المحيط» (٢/ ٢٠٨).

فالقرائن الخارجية قد تنضمُّ إلى الخطاب الذي يرد عليه الاحتمال فتنفي هذا الاحتمال عنه وتجعله من المقطوع به، كالإجماع الذي يفيد القطع بالحكم، وهو ما أشار إليه إمام الحرمين في ردّه على من ادَّعى عزة النصوص، فقال: «والمقصود من النصوص: الاستقلال بإفادة المعاني على قطع، مع انحسام جهات التأويلات وانقطاع مسالك الاحتمالات، وهذا وإن كان بعيدًا حصوله بوضع الصيغ ردًّا إلى اللغة، فما أكثر هذا الغرض مع القرائن الحالية والمقالية، وإذا [نحن] خُضنا في باب التأويلات وإبانة بطلان معظم مسالك المؤولين؛ استبان للطالب الفَطِن أنّ جلّ ما يحسبه الناسُ ظواهرَ معرضة للتأويلات فهي نصوص، وقد تكون القرينة إجماعًا واقتضاءَ عقل، أو ما في معناهما»(١).

ولا تعارض بين قطعية الدلالة والنسخ؛ فمن النصوص ما لا يقبل النسخ كالنصوص الدالة على وجوب التوحيد، وكذلك الدالة على حرمة الفواحش كالقتل والزنا؛ لاتفاق الشرائع جميعها- والعقل- على تقبيحها والمنع من مقارفتها. ومن النصوص كذلك ما يقبل النسخ في عهد الرسالة، كما حدث في تحويل القبلة وغيرها من الأحكام المنسوخة التي ثبتت قطعًا، وهذا يعني أن قابلية الأحكام المقطوع بها للنسخ لا تعارض قطعيتها، فالثبوت شيء وإدامة الحكم شيء آخر.

وقول: «فلا يحتمل التأويل» تأكيدٌ على الفرق بينه وبين الظاهر؛ إذ أن: «التأويل عبارة عن احتمال يعضدّه دليلٌ يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»(٢)، والنصّ لا احتمال معه أصلاً، فلا يقبل التأويل، يقول الإمام الغزالي موضحًا الاصطلاح المختار للنص: «النصّ اسم مشترك يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه: **الأول**: ما أطلقه الإمام الشافعي رحمه الله، فإنه سمّى الظاهر نصًّا، وهو منطبق على اللغة، ولا مانعَ منه في الشرع، والنصّ في اللغة بمعنى الظهور.. فعلى هذا حدّه حدّ الظاهر: هو

(١) انظر: «البرهان» (١/ ١٥١).

(٢) «المستصفى» ص١٩٦.

اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص.

الثاني وهو الأشهر: ما لا يتطرق إليه احتمال أصلًا، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلًا فإنه نصّ في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد، ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره، فكل ما كانت دلالته على معناه في هذه الدرجة سمِّيَ بالإضافة إلى معناه نصًّا في طرفي الإثبات والنفي، أعني في إثبات المسمى ونفي ما لا ينطبق عليه الاسم، فعلى هذا حدّه اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص. ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصًّا ظاهرًا مجملًا، لكن بالإضافة إلى ثلاثةِ معانٍ، لا إلى معنى واحد.

الثالث: التعبير بالنصّ عمّا لا يتطرق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليلٌ فلا يخرج اللفظ عن كونه نصًّا.

فكان شرطُ النصّ بالوضع الثاني: أن لا يتطرق إليه احتمالٌ أصلًا، وبالوضع الثالث: أن لا يتطرق إليه احتمالٌ مخصوص، وهو المعتضد بدليل، ولا حجر في إطلاق اسم النصّ على هذه المعاني الثلاثة، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد»[(١)].

أمثلة النص:

أكثر النصوص هي من قبيل المنطوق، ولكنها لا تقتصر عليه، بل تتعدّاه إلى المفهوم والقياس، ومن أمثلة النصوص من المنطوق قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [النور: ٥٦]، وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]؛ حيث تدلّ الآية الأولى بمنطوقها على وجوب

(١) المصدر السابق ص١٩٦.

إقامة الصلاة[١] وإيتاء الزكاة[٢]، وهذا الوجوب وجوبٌ قطعي لا يحتمل التأويل. والآية الثانية تدل بمنطوقها على حرمة قتل النفس المعصومة[٣]، وهذا التحريم قطعي لا مدخل للتأويل فيه.

ولا تُعدم النصوص في المفهوم، فدلالة الاقتضاء جُلّها من النصوص، فقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا ۖ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ﴾ [يوسف: ٨٢] يقطع بأن المراد هو سؤال أهل القرية لا الأبنية. وكذا دلالة مفهوم الموافقة، فالقسم الأول منها وهو مفهوم الموافقة الأولوي يفيد القطع، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]؛ «لفهم كل عارف باللغة قطعًا أن حرمة التأفيف معللة بإكرام الوالدين ودفع الأذى عنهما، وأن حرمة الضرب أنسب في ذلك من حرمة التأفيف»[٤].

ومن دلالة الإشارة كذلك ما يكون قطعيًّا، فقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ﴾ [البقرة: ٢٣٣] يدل بالإشارة على أن نسب الولد لأبيه دون أمه؛ «لأن اللام للاختصاص فيجب كون الوالد أخص بالولد ممن سواه، وذلك بالانتساب ثم هو ليس المقصود من سوق الآية، وإنما المقصود من سوقها إيجاب نفقة الوالدات وكسوتهن على الوالد»[٥]. وإن لم يكن هذا المعنى مّما سيق الكلام لأجله، فهو مقصود بالتبع لا بالأصالة، إلا أنه قد دلت عليه الآية قطعًا، لا ظنًّا غالبًا، والله أعلم.

أمّا في مفهوم المخالفة فإن النصوص تقل جدًّا، ولكنها لا تعدم، فالسياق له دورٌ كبير فقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ

---

(١) انظر: «بدائع الصنائع» للكاساني (١/ ٨٩)، و«المغني» لابن قدامة (١/ ٤١٠)، و«المجموع» للنووي (٣/ ٢).

(٢) انظر: «البدائع» (٢/ ٢)، و«المغني» (٢/ ٤٣٣)، و«المجموع» (٥/ ٣٢٥).

(٣) انظر: «المغني» (٩/ ٣١٩)، و«المجموع» (١٨/ ٣٤٦).

(٤) «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ١٤٩).

(٥) «التقرير والتحبير» لابن أمير الحاج (١/ ١٤١).

فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [النساء: ٢٥] يدل بمفهوم المخالفة على أنه لا يجوز للمسلم الحر أن يتزوج بالإماء الكافرات في حالة عدم القدرة على زواج الحرائر[١]، والسياق يجزم بأن هذا هو المراد؛ لأن الآية في مقام ذكر البدائل المباحة لمن لم يقدر على زواج الحرائر، فلم تذكر إلا الإماء وقيَّدَت ذلك بكونهن مؤمنات.

أمّا القياس، فإذا كانت علة الأصل مقطوعًا بها، وتحققها في الفرع مقطوعًا بها كذلك؛ كانت نتيجة القياس وهي حكم الفرع مقطوع به، ويكون القياس حينئذ نصًّا في المسألة[٢]. فعلة قصر الصلاة هي السفر قطعًا، فكل ما يُعد سفرًا على سبيل القطع قُصرت فيه الصلاة[٣]، وكانت دلالة القياس حينئذ دلالة قطعية، وكذا كل ما يتحقق فيه علة الاسكار يقينًا سُمي خمرًا أم لم يسم لحقه التحريم قطعًا[٤]، وهكذا.

حكم النص:

وحكم النص هو وجوب العمل بما دلّ عليه ما لم ينسخه دليل آخر- إن كان مما يحتمل النسخ- وسببُ ذلك أنه يفيد العلمَ القطعي الذي لا احتمال معه، فلا يصار إلى غيره أبدًا إلا إذا ثبت أن هذا الغير ناسخًا له[٥].

---

(١) انظر: «المغني» (٧/ ٥٠٨)، و«المجموع» (١٦/ ٢٣٧).

(٢) انظر مذاهب العلماء في إفادة القياس القطع أو الظن في: «القطع والظن عند الأصوليين» للدكتور سعد بن ناصر الشثري (١/ ٢٥٤-٢٥٦).

(٣) انظر: «المغني» لابن قدامة (٢/ ٨٧)، وقال: « وأجمع أهل العلم على أن من سافر سفرًا تقصر في مثله الصلاة في حج أو عمرة أو جهاد أن له أن يقصر الرباعية فيصليها ركعتين ».

(٤) انظر: «المغني» (١٠/ ٣٣٦)، و«المجموع» (٢/ ٥٦٤).

(٥) انظر: «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» للدكتور عبد الله عزام ص٣٣٩، و«القطع والظن عند الأصوليين» للدكتور سعد الشثري (١/ ٣٦٧).

المطلب الثاني: الظاهر

الظاهر لغة: اسم فاعل من «ظهر» بمعنى الواضح المنكشف، وظَهَرَ الشيء- بالفتح- ظهورًا: تبيَّن، وأظهرت الشيء: بيّنته. وقد يأتي بمعنى الارتفاع والعلو، يقال ظاهر الجبل أي أعلاه، وظهور الأرض: ما ارتفع منها، وهو قريبٌ من المعنى الأول، فكل ما ارتفع وعلا فقد اتضح وانكشف[١].

واصطلاحًا: تعددت تعبيرات العلماء عنه، ومن أوضح ما ذُكر فيه ما قاله الإمام الغزالي: «اعلم أنّا بيّنّا أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل: إمّا أن يكون نصًّا وإمّا أن يكون ظاهرًا. والنصّ هو الذي لا يحتمل التأويل، والظاهر هو الذي يحتمله..» ثم قال: «حد الظاهر هو اللفظ الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع»[٢].

ومن ثم فالظاهر هو كل خطاب أفاد العلم بالحكم بنفسه على سبيل الظن الراجح- لا القطع. وهو ما تبادر إلى ذهن السامع المقصود منه مع احتمال غيره، ولكنه احتمال مرجوح يحتاج إلى قرينة تثبته، أمّا الظاهر فلا يحتاج إلى قرينة خارجية لإفادة العلم بالحكم؛ ولذلك عرّفه البعض بأنه اللفظ الذي يحتمل معنيَيْن هو في أحدهما أظهر[٣].

وهذا في حال كون القرائن الداخلية كالسياق والعقل لم تقطع بالمراد- وإلا كان نصًّا- ولكنها رجحت احتمالًا على غيره. وأيضًا الاحتمال الذي يخرج الخطاب من كونه

(١) لسان العرب (ظهر).

(٢) «المستصفى» ص١٩٦.

(٣) يقول ابن قدامة: «القسم الثاني الظاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى مع تجويز غيره، وإن شئت قلت: ما احتمل معنيَيْن، هو في أحدهما أظهر»«روضة الناظر» ص١٥٧.

نصًّا إلى كونه ظاهرًا هو الاحتمال الذي يشهد له السياق ويحتمله ولو بوجهٍ من الوجوه المعتبرة، ومن قبل لابد أن تحتمله اللغة، فكل الاحتمالات التي تغرب عن الوضع أو السياق فإنها مردودة ولا يلتفت إليها، ولا تؤثر على قطعية الخطاب.

وأكثر الظواهر تكون في المفهوم، والقياس، لورود الاحتمال في أكثر دلالاتها. ومن المنطوق ما يكون ظاهرًا لا نصًّا، ولكنه بشكل أقل؛ لأن جلَّ المنطوق من النصوص المقطوع بدلالتها على الأحكام؛ حيث إن المنطوق يشمل دلالتي المطابقة والتضمن، وهما أعلى في الدلالة على المقصود من المفهوم والقياس، المعتمدين على دلالة الالتزام بالأصالة، فاللفظ في المنطوق مستعمل في موضوعه- إمّا بالاستقلال أو بالمشاركة- بخلاف المفهوم الذي يستعمل فيه اللفظ في غير موضوعه.

أمثلة الظاهر:

ومثال الظاهر من المنطوق ما سبق ذكره في آية آل عمران من ذكر المحكم والمتشابه؛ حيث احتمل الوضع الوقوف على لفظ الجلالة ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧] واحتمل كذلك الوقوف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]؛ لتردد معنى التأويل في استعمال الشارع بين تحقق الشيء وبين تفسيره، إلا أن السياق الذي جاء بذم من ابتغى التأويل جعل الوقوف على لفظ الجلالة أظهر في بيان المراد بالتأويل في الآية، وهو حقيقة الشيء وما يؤول إليه.

ومثله آية الهمّ والبرهان في سورة يوسف؛ حيث إن الوضع احتمل الهمَّ من قِبل يوسف وعدمه: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوۡلَآ أَن رَّءَا بُرۡهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: ٢٤] إلا أن السياق المتضمن لنفي السوء: وهو التعلق القلبي، والفحشاء: وهو التعلق البدني، جعل نفي الهم أظهر، فيكون ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤] جواب لولا المتقدم[١].

---

(١) انظر: «البحر المحيط» لأبي حيان النحوي (٦/ ٢٥٨، ٩/ ١٤٦، ١/ ٥٣٦، ٤/ ١٣٩-٤١٥).

وقد يقال إن من أمثلة الظاهر من المنطوق: اللفظ «العام»؛ لكون دلالة العام على كل فرد من أفراده من قبيل دلالة المطابقة فهو من المنطوق، ولأنه يحتمل ورود التخصيص والتأكيد، ولذا كان ظاهرًا ولم يكن نصًّا في المراد[١]. وهذا قد يصح إن أُريد بالعام اللفظ مجردًا من سياقه، وليس هذا موضع البحث، فالكلام عن الخطاب الذي يكون السياق فيه حاكمًا على المعنى المراد، ومن أهم محدداته التي تبينه وتوضحه.

وعليه، فاللفظ العام إن حسم السياق المراد منه قطعًا كان نصًّا، وإن رجح احتمالًا من الاحتمالات مع بقاء الاحتمالات المرجوحة قابلة للتأويل- إن دل على أحدها دليل- فهذا يكون ظاهرًا.

هذا في المنطوق، أمّا في المفهوم فكثيرٌ، ففي دلالة الاقتضاء قد لا يقطع بالمقدر، ففي حديث: «إِنَّ اللهَ وَضَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ»[٢] يدل الظاهر على رفع الإثم- وهو حكم أخروي- مع احتمال مرجوح هو تقدير «حكم»، وهو يشمل الحكم الدنيوي والأخروي[٣].

وفي دلالة مفهوم الموافقة يكون الظاهر في القسم المساوي لا الأولوي؛ حيث ترد الظنية إمّا على المعنى المعلل به، أو على شدة المناسبة في المسكوت عنه، فأكل مال اليتيم- مثلًا- يؤدي إلى تبديد المال وضياعه على اليتيم، فإن قطعنا بذلك قد لا نقطع بتحقق هذا المعنى في إقراض هذا المال لفقير مُعسر، أو إعطاؤه كأمانة لرجل في بلد اجتاحها اللصوص أو أصابتها المجاعة- وإنْ كان الظاهر هو ضياع المال- وبالتالي إلحاق ذلك بالأكل[٤].

---

(١) «والمختار الذي عليه أكثر أصحابنا: أن دلالته عليه بطريق الظهور» «البحر المحيط» للزركشي (٤/ ٣٧).

(٢) سبق تخريجه ص٩١.

(٣) انظر مذاهب العلماء في: «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٣٥).

(٤) انظر مذاهب العلماء في إفادة مفهوم الموافقة القطع أو الظن في: «القطع والظن عند الأصوليين» للدكتور سعد الشثري (١/ ٣٨٢-٣٨٤).

ويكثر الظاهر في دلالة الإشارة، فسياق الكلام لم يكنْ لأجل المعنى الثابت بتلك الدلالة، فهو وإن كان مقصودًا فهو مقصود بالتبع لا بالأصالة. فمثلًا دلالة قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ [الحشر: ٨] على زوال ملك المهاجرين عمّا خلفوه بمكة؛ لأن الله سمّاهم فقراء: دلالة ظنية قد تعارض بأن القهر والغلبة- لاسيما من الكفار- ليس طريقًا للتملك[1].

وهذا ما ذهب إليه الإمام الشافعي[2] عندما عارض دلالة الإشارة تلك بدلالة قوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

وكذلك يكثر الظاهر في مفهوم المخالفة لكثرة ورود الاحتمال عليه، فقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ [الحجرات: ٦] يدل بمفهوم المخالفة الظاهر على أن الذي يأتينا بالنبأ إن كان عدلًا فلا يجب علينا التبيّن، ولكن يحتمل أن يكون المراد في الآية التأكيد على التبيين لمن كان حاله الفسق فيكون المقصود زيادة في التبيين عن العدل؛ لأن الغرض هو عدم الجهل: ﴿أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦]، وهذا يتطلب التبين في العدل والفاسق، ولكن الفاسق أولى بالتبين[3].

والقياس يكون ظاهرًا لا نصًّا إذا دخلت الظنية على مقدمتيه أو إحداهما، فالاختلاف في تخريج المناط وتحقيقه في كثير من المسائل، كعلة الربا في حديث الأصناف الستة، وكون الشراب مسكر أو لا، يجعل مذهب كل عالم ظاهرًا- أي غالبًا على الظن- لا مقطوعًا به، فالاختلاف علامة الظنية[4].

---

(١) «كشف الأسرار» لعلاء الدين البخاري (١/ ١٠٩).

(٢) «المجموع شرح المهذب» للنووي (١٩/ ٣٤٦).

(٣) «المقدمة في الأصول» للقصار ص٦٨-٦٩.

(٤) انظر: «القطع والظن عند الأصوليين» للدكتور سعد الشثري (١/ ٢٥٤-٢٥٦).

حكم الظاهر:

الظاهر يفيد الظنّ الغالب، والله سمّى الظن الغالب علمًا، فقال تعالى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة: ١٠]، فوجب العمل به، ولا يصار إلى غيره من الاحتمالات المرجوحة إلا إذا دل الدليل على أن الظاهر غير مراد[١]. يقول الإمام الشوكاني: «واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه، والعمل به، بدليل إجماع الصحابة على العمل بظواهر الألفاظ»[٢].

(١) انظر: «البرهان» (١/ ١٥٢)، و«دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» للدكتور عبد الله عزام ص٣٣٩، و«القطع والظن عند الأصوليين» للشثري (١/ ٣٧١).

(٢) «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» (٢/ ٧٥٥).

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

المتشابه

يشتمل على:

المطلب الأول: المجمل.

المطلب الثاني: المؤول.

المطلب الأول: المجمل

المجمل لغة: ما اجتمعت فيه أشياء عدة، ولم يَصْف منها شيء. يقال جمل الشيء، وأجمله: أي جمعه، وجامل الرجل مجاملة: لم يُصْفِه الإخاء. والجملة: الجماعة من كل شيء، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ﴾ [الفرقان: ٣٢] أي: مجتمعًا دفعة واحدة[١].

واصطلاحًا: عُرِّف بعدة تعريفات، من أقربها تعريف الإمام الآمدي له بقوله: «والحق في ذلك أن يقال: المجمل هو ما له دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه.

فقولنا (ما له دلالة) ليعمّ الأقوال والأفعال وغير ذلك من الأدلة المجملة، وقولنا (على أحد أمرين) احترازٌ عمّا لا دلالة له إلا على معنى واحد، وقولنا (لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه) احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وبعيد في غيره كاللفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز في شيء على ما عرف فيما تقدم»[٢].

فإذا تجرد القول في الأقوال دون الأفعال أمكن تعريفُ المجمل بأنه: الخطاب الدال على أحد معنيين- أو أكثر- لا مزية لأحدهما على الآخر، أو هو كل خطاب دلت القرائن على ترجيح إحدى معانيه المحتملة بالتساوي.

فقول «لا مزية لأحدهما على الآخر» يعني التساوي في الاحتمال، وعدم تعيين المراد، فالخطاب يحتمل أكثر من معنى، ليس واحدٌ منها بأولى من الآخر، وعدم التعيين قد يكون بوضع اللغة، أو بعرف الشرع، أو بالاستعمال[٣].

---

(١) «لسان العرب» (جمل). وانظر: «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» للدكتور عبد الله عزام ص٤٣٨.

(٢) «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٠).

(٣) «إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٢٢).

فالمجمل لم يستقلّ بنفسه في بيان المراد منه؛ ولذلك عُدّ من المتشابه، ولما كانت القرائن الخارجية مبينة- ولابد- للمقصود منه سُمّي مبيِّنًا للحكم، ولكن بغيره لا بنفسه[(١)].

وتأكيدًا على ما سبق فقد يكون اللفظ المفرد مجملًا محتملًا لأكثر من معنى، ولكن السياق يرجح أحد تلك المعاني فلا يُعد الخطاب مجملًا لأن دلالته قد اتضحت، والكلام في هذا البحث على الخطاب، لا على اللفظ المفرد، فلينتبه لذلك.

وقد يكون الخطاب محكمًا من وجه ومجملًا من وجه آخر، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، فالآية أُحكم بها فرض الصلاة والزكاة نصًّا (لا يحتمل إلا معناه)، ولكنها من المجمل أيضًا من جهة كيفية الصلاة، وأنصبة الزكاة ومقاديرها وغير ذلك مما بينه النبي ﷺ بالقول والفعل[(٢)].

أسباب الإجمال:

يرد الإجمال على الخطاب لأسباب كثيرة، من أهمها[(٣)]:

١- الاشتراك (التردد بين الاستعمالات اللغوية): الاشتراك أن يُستعمل اللفظ لغةً في أكثر من معنى على التساوي، بمعنى عدم ظهور أحد المعاني في الاستعمال على غيره حتى نقول إنه هو الحقيقة وغيره مجاز. وقُيد الاستعمال في اللغة؛ لإخراج الألفاظ المنقولة، أي المستعملة عرفًا أو شرعًا. ويشمل الاشتراك ما يلي:

أ- الاشتراك في اللفظ المفرد: ومنه ما يكون بين معاني متباينة، ولكن غير متضادة، مثل لفظ «العين» فإنه متردد بين معان كثيرة، فهي تطلق على الشمس، والماء، والباصرة، والذهب، والجاسوس. وفي الحروف كتردد (من) بين «الابتداء» و«التبعيض» في قوله:

(١) انظر: «اللمع» للشيرازي ص٦٣، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٢٢).

(٢) انظر وجوه البيان في: «الرسالة» للشافعي ص٦٠-٧٦.

(٣) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ١٠-١٢)، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٢٧-٧٢٨).

﴿بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة: ٦]. وقد يكون بين معنيين متضادّين مثل لفظ «القرء» فإنه متردد بين «الحيض» و«الطهر»، ولفظ «الشفق» فإنه متردد بين «البياض»و«الحمرة»، ولفظ «الجلل» فإنه متردد بين «العظيم» و«الهين»، وفعل «عسعس» بمعنى «أقبل» و«أدبر».

وكما يرد الاشتراك في الأسماء والأفعال والحروف من جهة الاستعمال، فقد يرد كذلك من جهة التصريف مثل لفظ «المختار» فإنه صالح للفاعل والمفعول.

والإجمال في اللفظ المفرد قد يحسمه السياق أو يجعل أحد معانيه ظاهرًا والباقي مرجوحًا وقد لا يقوم لذلك، فمثال الأول قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴾ [الحجر: ٤٥]، فالسياق حسم المعنى المراد من العيون أنها الماء. ومثال الثاني قوله تعالى في شأن عدة المطلقات: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فالسياق يحتمل المعنيين على السواء، ويحتاج إلى دليل خارجي يرجح أحدهما على الآخر.

ب- الاشتراك في اللفظ المركب: مثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، فالذي بيده عقدة النكاح مشترك بين أن يكون «الزوج»، أو يكون «الولي»، فحدث الإجمال.

٢- التردد بين الاستعمال اللغوي والاستعمال الشرعي: والأصل عدم حدوثه؛ لأن الاستعمال الشرعي مقدَّم على الاستعمال اللغوي، فالكلام يحمل على معهود المتكلم في خطابه. ولكن أحيانًا لا يساعد السياق على ذلك، فيحدث الإجمال، مثاله قوله ﷺ: "الطواف بالبيت صلاة"[١] فمن المعلوم أن الطواف لا يفتتح بالتكبير ويختتم بالتسليم، ولا يشتمل على الحركات والأقوال المخصوصة المعلومة من دلالة لفظ الصلاة في الاستعمال الشرعي، فأصبح الخطاب محتملًا للمعنى اللغوي (الدعاء)، فيجوز الطواف بدون طهارة، أو يحمل على المعنى الشرعي بمعنى مشابهة الصلاة في شروطها، فتجب له الطهارة[٢].

---

(١) صحيح: رواه النسائي (٢٩٢٢)، والترمذي (٩٦٠)، وانظر: إرواء الغليل (١/ ١٥٤) حديث رقم (١٢١).

(٢) انظر: «تعارض ما يخل بالفهم وأثره في الأحكام الفقهية» رسالة ماجستير لشكري حسين البوسنوي ص٢٢٥.

٣- التردد بين الاستعمالات الشرعية: فالنكاح- مثلًا- يستعمل في القرآن للدلالة على العقد، كما يستعمل في الدلالة على الوطء. مثال الأول قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ﴾ [النساء: ٦] أي الوطء، ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحۡتُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقۡتُمُوهُنَّ مِن قَبۡلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمۡ عَلَيۡهِنَّ مِنۡ عِدَّةٖ تَعۡتَدُّونَهَاۖ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، والسياق حاكم على المراد في الآيتين، ولكنه لا يفي بالمطلوب وحده في قوله تعالى في شأن المبتوتة (المطلقة ثلاثًا): ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فحدث الإجمال إلى أن أتى تمام البيان من رسول الله ﷺ قال: «لَعَلَّكِ تُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ، لا، حَتَّى يَذُوقَ عُسَيْلَتَكِ وَتَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ» (١)، فتبين أن المراد بالنكاح في الآية الوطء(٢).

٤- التخصيص بالمجهول: نحو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ١]، فقوله ﴿مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ مجمل بيّنه دليل آخر.

٥- التردد في مرجع الضمير: إذا تقدمه أمران يصلح لكل واحد منهما كقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذۡ أَخۡرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيۡهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٖ لَّمۡ تَرَوۡهَا﴾ [التوبة: ٤٠]، فالضمير في (عليه) يحتمل أن يعود على النبي ﷺ أو على الصديق رضي الله عنه.

٦- التردد في مرجع الصفة، نحو: زيد طبيب ماهر، لتردده بين المهارة مطلقًا، والمهارة في الطب. أو يقال: أسامة معلِّم مجاهد مكثر، فهو متردد بين نسبة الكثرة إلى التعليم ونسبتها إلى الجهاد.

٧- الإطلاق والتقيد: وهذا على مذهب من قال بالتوقف في حمل المطلق على المقيد

---

(١) البخاري (٢٤٩٦)، ومسلم (١٤٣٣)..

(٢) «تعارض ما يخل بالفهم» ص١١٤، ٢٠٦. وانظر: «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» للدكتور عبد الله عزام ص٥٣٤.

إذا اختلف في السبب دون الحكم، فلا يحمل عليه بنفس اللفظ، بل لابد من دليل آخر فإن اقتضى تقيده به قُيد وإلا أقر المطلق على إطلاقه والمقيد على تقيده.

ومثاله: إطلاق الرقبة في كفارة الظهار، وتقييدها بالإيمان في كفارة القتل فالحكم واحد، وهو وجوب الإعتاق. لكن الظهار والقتل سببان مختلفان فهذا هو موضع الخلاف، فعلى مذهب من قال بالتوقف وطلب القرائن المرجحة من قياس أو غيره، فيكون هذا سببًا للإجمال أي الإطلاق والتقييد، أي عند اتحاد الحكم واختلاف السبب[1].

حكم المجمل:

المجمل لا يصلح أن يكون دليلًا وحده، فلا يجوز العمل بما دل عليه (أي بأحد معانيه) حتى يأتي دليل خارجي يعين المراد من بين تلك المحتملات، فحكمه إذًا أن يُتوقف فيه إلى أن يرد تفسيره، وليس معنى هذا ترك الاستدلال به مطلقًا[2]، بل البحث عن القرائن المبينة للمراد منه، ولا تعدم، علمها من علمها، وجهلها من جهلها؛ لأن النبي ﷺ لم يمت حتى بيَّنَ للعباد ما أنزل الله، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وقد بلغ ﷺ الرسالة وأدى الأمانة، ولم يترك خيرًا إلا دل أمته عليه، ولم يفُتْهُ شرٌّ إلا وحذر أمته منه- جملة كان أو تفصيلًا- صلى الله عليه وسلم تسليمًا كثيرًا.

إلا أن هذا لا ينفي تفاوت العباد في فهم البيان ومن يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين، قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣] وقال ﷻ: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فدل ذلك على أن العباد يتفاوتون في فهم بيان الشرع الحنيف وفقه الشريعة الغراء.

---

(١) انظر مذاهب العلماء في هذه المسألة في: «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ١٤-١٩).

(٢) يقول الإمام الزركشي معلقًا على من قال بترك الاستدلال بالمحتمل: (وهذا أفسد المذاهب؛ لأن النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدًا إليها ولا يعدل بالاحتمال إلى غيرها ليكون النص ثابتًا بما يؤدي إلى الاجتهاد من نفي الاحتمال عنه، وتعين المراد به). «البحر المحيط» (٥/ ١٦).

المطلب الثاني: المؤول

المؤول لغة: من آل، يؤول، أي: رجع. ومآل هذا الأمر أي مصيره وعاقبته. ويقال: تأوّل فلان الآية: أي نظر ما يؤول إليه معناها. والمؤوَل: هو ما صار إليه معنى كلام بعد النظر، فكأن السامع رجع إلى مقصد المتكلم وغرضه من الكلام. وهذا المعنى بالنظر إلى ما يؤول إليه الكلام من معنى في ذهن السامع، وقد يطلق التأويل ويراد به ما يؤول إليه الكلام، ولكن في الواقع الخارجي، فيكون بمعنى تحقق الأمر ووقوعه وفق الخبر[١].

وعلى المعنى الأول يحمل قول شيخ المفسرين ابن جرير الطبري[٢]: وتأويل الآية كذا وكذا، أي تفسيرها وبيان ما صار إليه معناها. وعلى المعنى الثاني يحمل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣]، أي وقوع وحصول الوعيد.

أما التأويل في الاصطلاح: فيقول الإمام الآمدي: «والحق في ذلك أن يقال أمّا التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان: هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له. وأما التأويل المقبول الصحيح: فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضدّه.

وإنما قلنا (حمل اللفظ على غير مدلوله) احترازًا عن حمله على نفس مدلوله، وقولنا (الظاهر منه) احتراز عن صرف اللفظ المشترك من أحد مدلوليه إلى الآخر فإنه لا يسمى

---

(١) لسان العرب (أول)، والقاموس المحيط (باب اللام، فصل الهمزة).

(٢) هو محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري، صاحب التفسير الكبير والتاريخ الشهير، من الأئمة المجتهدين، ولد بآمل طبرستان سنة ٢٢٤هـ، كان إمامًا في فنون كثيرة منها التفسير والحديث و الفقه والتاريخ، أقام ببغداد وتوفي بها سنة ٣١٠هـ. انظر: «وفيات الأعيان» (٤/ ١٩١)، و«سير أعلام النبلاء» (١٤/ ٢٦٧)، و«البداية والنهاية» (١١/ ١٦٥)، و«شذرات الذهب» (٢/ ٢٦٠)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٦٩).

تأويلًا، وقولنا (مع احتماله له) احتراز عما إذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر إلى ما لا يحتمله أصلًا فإنه لا يكون تأويلًا صحيحًا، وقولنا (بدليل يعضده) احتراز عن التأويل من غير دليل فإنه لا يكون تأويلًا صحيحًا أيضًا. وقولنا (بدليل يعم القاطع والظني) وعلى هذا فالتأويل لا يتطرق إلى النص ولا إلى المجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهرًا لا غير.

وإذا عرف معنى التأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه ولم يزل علماء الأمصار في كل عصر من عهد الصحابة إلى زمننا عاملين به من غير نكير.

وشروطه: أن يكون الناظر المتأول أهلًا لذلك، وأن يكون اللفظ قابلًا للأقاويل بأن يكون اللفظ ظاهرًا فيما صرف عنه محتملًا لما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحًا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحًا لا يكون صارفًا ولا معمولًا به اتفاقًا»[1].

ومن ثم فالمؤول: هو كل خطاب دلت القرائنُ على ترجيح إحدى معانيه المحتملة على الظاهر منه. فالمؤول لم يستقل بنفسه في إفادة (الحكم) المراد منه، ولذلك كان من المتشابه، وكانت القرائن هي المبينة للمراد منه، ولكنه يفترق عن المجمل في أن احتمال معانيه غير متساوٍ، فهناك معنى ظاهر راجح يتبادر إلى الذهن بمجرد سماع الخطاب، وهناك معنى آخر (أو أكثر) محتمل للفظ، ولكنه أبعد من الأول ولا يتبادر إلى ذهن السامع من الكلام. فإن قامت الأدلة على إرادة هذا المعنى المحتمل الأبعد من الظاهر، فهذا هو المؤول، وحمله على هذا المعنى يسمّى تأويلًا.

ويتضح من التعريف اشتراط أن يكون المعنى المتأول الذي سينصرف إليه الكلام مما يحتمله الخطاب إما وضعًا أو شرعًا. أي إما يكون لفظ الخطاب مستعملًا في عرف أهل اللغة أو يكون مستعملًا في عرف صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا الشرط فباطل.

---

(١) «الإحكام» (٣/ ٥٠).

والشرط الثاني المذكور في التعريف هو: إقامة الدليل على إرادة المعنى المتأول دون الظاهر، وإنما يكون ذلك بتحصيل القرائن المرجحة للمعنى المتأول على ظاهر الخطاب[١].

فوجب على المتأوِّل أربعة أمور[٢]:

الأول: أن يكون المتأول أهلًا للتأويل، فاستيفاء شروط المتأول قبل شروط التأويل.

الثاني: أن يكون اللفظ قابلًا للتأويل، فالظاهر فقط هو الذي يدخله التأويل، وأمّا النص فلا يقبل التأويل.

الثالث: بيان قبول اللفظ لهذا التأويل لغةً أو شرعًا.

الرابع: إقامة الدليل على أن اللفظ هنا يقتضيه.

ولا يتوقف التأويل على الأمرين الأخيرين من جهة إثبات صحته فحسب، بل ومن جهة قوته وضعفه كذلك: فكلما كان اللفظ مستعملًا في المعنى المتأول كثيرًا، وكان الدليل المرجح ظاهرًا في المراد؛ كان ذلك أثبت وأقوى في البيان، وهو ما يسمّى بالتأويل القريب، وقد يقل الاستعمال ويضعف الدليل المرجح عن معارضة الظاهر فيسمّى بالتأويل البعيد[٣].

أنواع التأويل:

تتفاوت مراتب التأويل تبعًا لقرب المعنى المتأوَّل وبعده في الاستعمال اللغوي أو الشـرعي، وتبعًا لظهور القرائن المرجحة وخفائها في إرادة المعنى المتأول. فمن التأويل ما يكون قريبًا، ومنه ما يكون بعيدًا، ومنه ما يكون أقرب من غيره، فإذا قيل إن التأويل

---

(١) انظر: «البحر المحيط» (٥/ ٤٤)، و«إرشاد الفحول» للشوكاني (٢/ ٧٥٩).

(٢) انظر: «دلالة الكتاب والسنة على الأحكام» للدكتور عبد الله عزام ص٦٠٧.

(٣) انظر: «المستصفى» للغزالي ص١٩٦.

نوعان: قريب وبعيد، فلا يعني ذلك وضع الحدود الفاصلة بين النوعين، وإنما المقصود ضرب الأمثلة التي تقرب المعاني إلى الأذهان، وإلا فهي مراتب متفاوتة تقترب من بعضها حينًا وتبتعد حينًا آخر، وقرب التأويل وبعده صفة نسبية، فهذا التأويل أقرب من هذا، وذاك التأويل أبعد من هذا، يقول الإمام الآمدي: «وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه، يجب أن يكون التأويل»[1].

أولًا: التأويل القريب:

وفيه يكون المعنى المتأوَّل قريبًا جدًّا أو مستعملًا كثيرًا فيكفيه أدنى دليل، كحمل الأمر في قوله تعالى: ﴿**وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ**﴾ [النور: ٣٣] على الوجوب، وهو ظاهر الأمر، وحمله على الندب بدليل جائز لاستعمال الأمر مرادًا به الندب كثيرًا، فيحتاج إلى دليل في أن المراد به الندب، ومثله النهي في القرآن الكريم والسنة، فكثيرًا ما يراد به الكراهية لا التحريم.

ومن الأمثلة كذلك قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾ [النحل: ٩٨] فالظاهر من الآية أن الاستعاذة تكون بعد الشروع في القراءة؛ لأن الفاء تفيد الترتيب والتعقيب، إلا أن الظاهر مصروف لاحتمال أن يكون المراد من قوله ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [النحل: ٩٨] أي عزمت على القراءة، لا شرعت فيها، وهذا مستعمل في اللغة والشرع، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ ﴾ [المائدة: ٦]، أي إذا عزمتم على أداء الصلاة فاشرعوا في الوضوء، وقد قامت القرائن القاطعة بإرادة هذا المعنى المتأول بفعل النبي ﷺ وفعل أصحابه رضي الله عنهم، المنقول إلينا بالتواتر في علم القراءات[2].

---

(١) «الإحكام» (٣/ ٥٠).

(٢) انظر: «دلالة الكتاب والسنة» للدكتور عبد الله عزام ص٧٠٥.

ثانيًا: التأويل البعيد:

وفيه يكون المعنى المتأوَّل بعيدًا إما لقلة استعماله في اللغة، أو لضعف الدليل في نفسه أو في مقابل المعارض. مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ﴾ [المائدة: ٦]، فقد أوّل بعضهم ذلك بأن المراد مسح الرجلين بدلًا من غسلهما، وقد استدلوا على تأويله هذا بقراءة الجرِّ في قوله: ﴿وَأَرۡجُلَكُمۡ﴾، وأن ذلك كان عطفًا على قوله: ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾، فقالوا بهذا التأويل مستدلّين بهذه القراءة. لكن ما ثبت من الأحاديث الصحيحة، التي أمرت بغسل الرجلين، جعل هذا التأويل بعيدًا جدًّا[١].

لا اجتهاد مع النص:

هذه قاعدة مشتهرة عند الأصوليين، ولأنها تتأسّس على ما ذكر من مباحث البيان فناسَبَ ذكرها في هذا الموضع، وبيان تلك القاعدة: أن البيان على مراتب أعلاها النص ثم الظاهر، ويجمعهما المحكم، ثم المجمل والمؤول، ويجمعهما المتشابه.

والنص مفيد للعلم اليقيني فلا يرد عليه الاحتمال للقطع بالمراد، وسائر أنواع البيان غايتها إفادة الظن الراجح إمّا بالاستقلال كما في الظاهر، أو بالمشاركة كما في المجمل والمؤول؛ حيث تشترك القرائن في إفادة العلم (الظن الراجح) بالحكم. ولأن الظن يتفاوت قربًا وبعدًا عن الصواب كان هو محل الاجتهاد ترجيحًا للظاهر أو للمؤول، وتعيينًا للمراد في المجمل، وفي جميع الأحوال لا يرد الاجتهاد على النص لعدم ورود الاحتمال المقتضي للنظر والبحث. والمقصود من الاجتهاد في هذا الموضع محاولة إقامة الأدلة وجمع القرائن والنظر فيها لصرف النظر عن الحكم المستفاد، فهذا ليس محلًا له، وهذا مفهوم مؤكد وصريح يكفي تصور مباحث البيان السابقة لتحصيله[٢].

---

(١) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ٥١-٦٠)، و«دلالة الكتاب والسنة « للدكتور عبد الله عزام ص٧١٧-٧٦٩، فقد أورد كل منهما أمثلة للتأويلات البعيدة في المذاهب الأربعة.

(٢) انظر: «الإحكام» للآمدي (٣/ ٥٠)، و«المستصفى» ص١٩٧، و«دلالة الكتاب والسنة» للدكتور عبد الله عزام ص٦٠٧.

فإن قيل فما فائدة ذكر هذه القاعدة إذا كانت بذلك الوضوح المذكور؟ فجوابه من وجوه: **منها**: أن وضوح البيان لا ينفي التأكيد، وبعبارة أخرى التأكيد لا يستلزم عدم الوضوح، وفي كتاب الله ما يشهد لذلك، قال تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة: ١٩٦]، فقوله: ﴿عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ تأكيد لمجموع الثلاثة والسبعة مع وضوح ذلك.

ومنها: التنبيه على أن صرف النص عن معناه لا يسمَّى اجتهادًا، بل هو تبديل لأحكام الله ﷻ وتعطيل لشرائعه. ولأن هذا لا يمكن أن يصرح به من قبل المتنسبين إلى الإسلام، فكان لابد من غطاء يضفي الشرعية الزائفة على تحريفهم للأدلة قرآنًا وسنة، ولأنه لا غطاء يستطيع أن يستر سوءاتهم لم يكن هناك مفرّ من التلاعب بالألفاظ والاستخفاف بالعقول وتجهيل المخاطب، فيدعون لأنفسهم ألقابًا كالمجددين، ورواد التنوير والنهضة، ويصفون فعلتهم الشنعاء بأنها اجتهاد، وأن المجتهد في إصابته وخطئِه بين أجرين وأجر؛ فكان لابد من التنبيه على المسلمين حتى لا يغتروا بهم.

التأويل والمجاز:

لا يمكن إنكار ما بين التأويل والمجاز من ارتباط، ولكن لا يعني هذا إطلاق الارتباط وتعميمه، بل لابد من تحديد موضع الارتباط ومتى ينفك، ويتضح ذلك في النقاط التالية:

١- وجود المجاز يلزم منه وجود الحقيقة، ولا عكس اللفظ المستعمل في غير موضوعه- وهو المجاز- يقتضي بالضرورة وجود موضوع له، انصرف المتكلم عن إرادته.

وكذلك التأويل فإنه يقتضي وجود الظاهر، فصرف اللفظ عن ظاهره لمعنى يحتمله- وهو التأويل- يستلزم وجود ظاهر انصرف المتكلم عن إرادته.

٢- في المجاز لابد من وجود علاقة تربطه بالمعنى الحقيقي، وقرينة تقتضيه، وكذلك في التأويل لابد من أن يكون المعنى المتأول يحتمله اللفظ، كما أنه لابد من توفر القرينة القاضية به.

٣- بناء على ما سبق هل يمكن القول بأن ظاهر اللفظ المتبادر للذهن هو المعنى الحقيقي له، والمعنى المتأول هو المعنى المجازي؟

وجوابه أن يقال: إن جاز إطلاق ذلك في اللفظ المفرد، لا يصح إطلاقه في التركيب التام المفيد، أو ما يسمّى بالخطاب. وسبب ذلك المنع من إطلاقه في الكلام التام هو إمكان قيام القرائن الداخلية- العقل والسياق- يجعل المجاز هو ظاهر الكلام المتبادر إلى الذهن، فالكلمة المفردة إن سُمعت يتبادر المعنى الحقيقي لذهن السامع. هذا إذا ذكرت وحدها- وهذا لا مجال له في الاصطلاح الأصولي المرتبط بخطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد.

أمّا إذا ذُكرت في سياق التخاطب فإن ما بعدها وما قبلها هو الحاكم- في الغالب- على ظهور المراد بها أو خفائه، وبالمثال يتضح المقال:

ففي قوله:﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف: ٨٢] لا يتبادر إلى الذهن المباني التي تتكون منها القرية، بل يتبادر إلى ذهن السامع سؤال أهل القرية، فالقرية مجاز مرسل علاقته المحلية، ومع ذلك فالخطاب نص في إرادة أهل القرية بقرينة السياق والعقل، فالسياق متضمن للسؤال، والعقل قاضٍ بأن المباني لا تسأل، فحسمت القرائن الداخلية للخطاب المقصود به وقطعت بالمراد، فكانت الآية نصًّا على الرغم من مجازية بعض ألفاظها[١].

(١) «البحر المحيط» للزركشي (٥/ ١٢١).

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

البيان بالسنة الفعلية

يشتمل على:

المطلب الأول: الفعل الوجودي.

المطلب الثاني: الترك.

المطلب الثالث: التقرير.

تقديم

المقصود بالسنة الفعلية: كل ما صدر عن النبي ﷺ بخلاف قوله؛ فالسنة الفعلية هي المقابلة للسنة القولية[1]. وهما معًا يشكلان البيان الصحيح، والنظر في القول دون الفعل، أو الفعل دون القول يؤدي إلى تصور خاطئ للحكم.

وسنن النبي ﷺ الفعلية تشمل الفعل الوجودي، وهو ما استلزم الوجود في العيان، ويدخل في ذلك إشارته، وكتابته إلى عُماله، كما تشمل الفعل العدمي، أو ما يسمّى بالترك، كتركه ﷺ لأكل الضَّبّ لما قدّم بين يديه[2]، فإن كان الترك تركًا للإنكار على قول أو فعل وقع بين يديه أو في شاع في عصره سمِّي تقريرًا، كأكل الضب على مائدة النبي ﷺ، ولو كان حرامًا ما أُكل على مائدته؛ لأن مقتضى الأمانة التي حملها برسالته أن ينكر منكرات الأقوال والأفعال. فحيث لم يُنكر الفعل أو القول كان هذا إقرارًا منه ﷺ لصاحب الفعل على فعله بأنه ليس حرامًا[3].

(١) انظر: «نهاية السول في شرح منهاج الوصول للبيضاوي» للإسنوي (٢/ ٦٤١).

(٢) البخاري (٢٤٣٦)، ومسلم (١٩٤٦).

(٣) انظر: المصدر السابق (٢/ ٦٤٢)، و«أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية" رسالة دكتوراه لمحمد سليمان الأشقر ص٢٠، ٥٦، ٩٦.

المطلب الأول: الفعل الوجودي

الفعل الوجودي إمّا أن يكون قرينة موضوعية لخطاب أو لا. والأول: إمّا أن يأتي مؤكدًا للخطاب، أو مبينًا لمتشابه: تعيينًا لمجمل أو ترجيحًا لمؤول، أو تدل الأدلة في الموضوع على كون هذا الفعل من النبي ﷺ خاصًّا به ولا يتعداه إلى أمته[1].

والثاني: غير المقارن للخطاب، فحينئذ تدل القرائن الحالية المصاحبة له على المراد به، وهو أحد أمرين: إمّا أن يظهر فيه قصد القربة إلى الله، فيكون من باب التعبدات، ويحمل على الاستحباب، أو لا يظهر قصد القربة، بأن يكون من قبيل الأفعال الجِبِلِّيَّة أو من عادات قومه، أو من أمور المعاش الدنيوية، فيكون من باب العاديات، ويحمل على الإباحة[2].

وبالمثال يتضح المقال:

مثال الفعل الذي يأتي به النبي ﷺ تأكيدًا لبيان قولي، أو الفعل التطبيقي:

جلده ﷺ للقاذفين بالزنا، وقطعه يد السارق، فقد جاء هذا الفعل امتثالًا لأمر الله تعالى في كتابه: ﴿**وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً**﴾ [النور: ٤]، هذا في شأن القاذفين، وفي شأن السارق قال تعالى: ﴿**وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِ**﴾ [المائدة: ٣٨]، فجاء فعل النبي ﷺ بيانًا مؤكدًا؛ لمطابقته لأمر الله ﷻ.

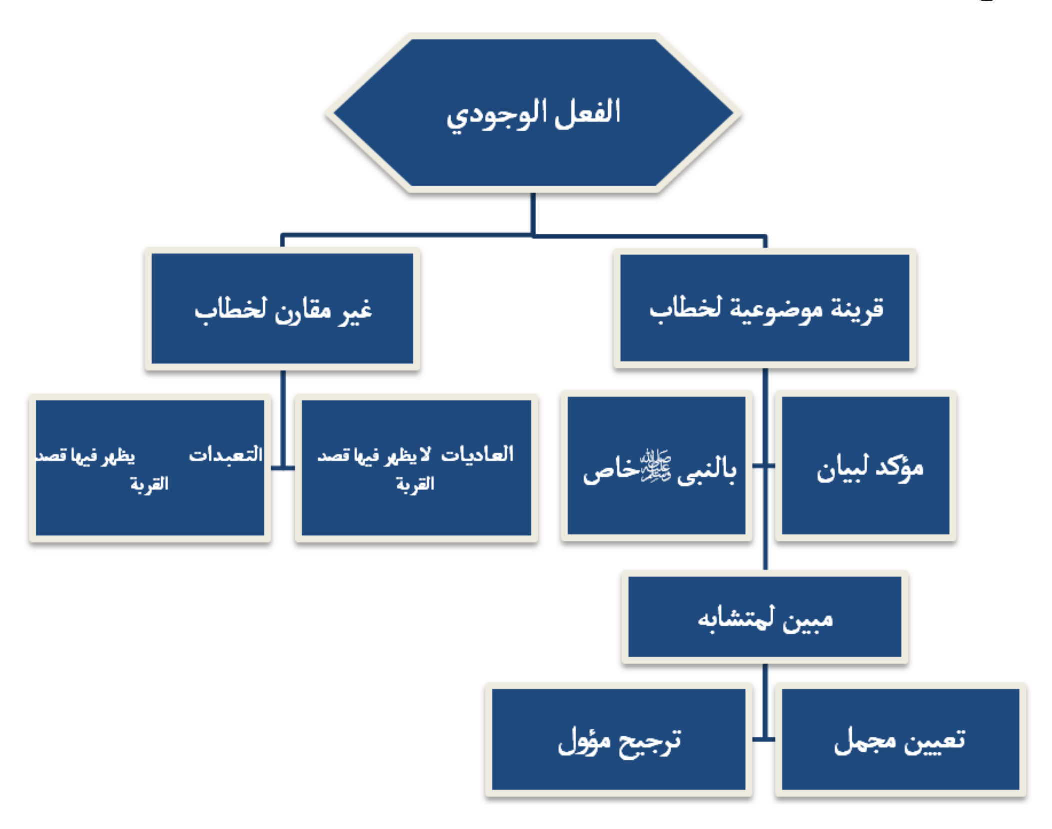
---

(١) انظر: «نهاية السول» للإسنوي (٢/ ٦٤٤)، و«بيان المختصر» للأصبهاني (١/ ٢٧٧).

(٢) انظر: «بيان المختصر» للأصبهاني (١/ ٢٨٠)، و«أفعال الرسول ﷺ» للأشقر (١/ ٢١٦).

ومثال الفعل الذي يأتي بيانًا لمتشابه:

صلاته ﷺ، فقد جاءت بيانًا لمجمل في قوله ﷺ: «وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[1]، وكذا حجه ﷺ الذي جاء بيانًا لقوله ﷺ المجمل: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ»[2]، والمجمل في الحديثين ليس فرض الصلاة والحج، وإنما المجمل هو الكيفية، وقول النبي ﷺ وفعله في شأن الصلاة والحج بيانًا لقول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]وقوله: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٦].



(١) البخاري (٦٠٥).

(٢) مسلم (١٢٩٧).

والفعل إن كان بيانًا لمجمل فحكمه حكم ذلك المجمل في الوجوب أو الندب أو الإباحة[١]، هذا هو الأصل؛ وإلا فقد تأتي الأدلة بخلافه، كما في سنن الصلاة، فقد صُرفت من الوجوب إلى الندب، والصارف: حديث المسيء في صلاته[٢].

هذا في تعين المراد من المجمل، وقد يأتي الفعل المبين للمتشابه مرجحًا لمؤول في خطاب على الظاهر منه، ومن ذلك كل الأحاديث التي تحكي أفعال النبي ﷺ التي تصرف الأمر من الوجوب- وهو الظاهر- إلى الاستحباب، وكذا الصارفة للنهي من التحريم- وهو الظاهر- إلى الكراهية، مثل شربه ﷺ قائمًا بعد زجره عن الشرب قائما[٣]، فقد رجح فعله ﷺ هذا المعنى المتأول- وهو كراهية الشرب قائمًا- على ظاهر اللفظ المقتضي للتحريم.

وأما الأفعال النبوية التي تُعد من خصائصه ﷺ: فصورتها أن يفعل النبي ﷺ فعلًا دل الدليل على أنه خاص به لا تشاركه فيه الأمة، كجمعه تسع نسوة، وزواجه دون مهر، ونحو ذلك.

وأما الأفعال غير المقارنة لخطاب: أي التي تتجرد عن القرائن اللفظية في موضوعها، فإن القرائن الحالية هي التي توضح المراد منها:

فإن كانت الأفعال من جنس القربات: كأن يصلي ركعتين بمناسبة معينة، أو يحافظ على صوم أيام معلومة، فهذا يحمل على الندب، ولا يُحمل على الوجوب؛ لأن الأصل في حقنا براءة الذمة.

وما كان من غير جنس القربات فثلاثة أنواع:

أولها: أن يكون من الأفعال الجِبِلِّيّة كأصل القيام والقعود والأكل والشرب ونحو ذلك.

والثاني: أن يكون من جنس العادات، كالملبس والمسكن، وأنواع المآكل والمشارب والمفارش، ونحو ذلك من أعراف قومه ﷺ، والتي لا يتعلق بموضوعها تشريع.

---

(١) انظر: «شرح تنقيح الفصول» للقرافي ص٢٢٦.

(٢) البخاري (٧٢٤)، ومسلم (٣٩٧).

(٣) انظر: صحيح مسلم، كتاب الأشربة، باب كراهية الشرب قائماً.

والثالث: أن يكون من الأمور الدنيوية، كالصناعات والزراعات، وسائر التدابير المدنية والعسكرية[1].

والفعل في هذه الحالات يُحمل على الإباحة، ولا يُحمل على الوجوب ولا على الندب. والإباحة مختصة بالفعل ذاته دون أي معنى آخر مقارن، فلو فعل هذا الفعل على جهة الاستعانة على أداء أمر واجب أو مستحَب، فالوسائل لها أحكام المقاصد، كأن ينام ليتقوّى على قيام الليل، ويتاجر ويزرع لكي يتصدق، أو يتشبّه بمِشية النبي ﷺ، محبةً له ﷺ، وكذا في ملبسه الذي لم يرد بشأنه دليل آخر، كعمامته وهيئتها، فإن فعلت على وجه التشبه به ﷺ والمحبة فيه، فإن مورد الاستحباب والأجر يكون بسبب اقتران المحبة، لا بسبب ذات الفعل المجرد.

وممّا ينبغي الإشارة إليه في هذا المقام اعتبار العرف في هذه الأمور، فإن اختلف العرف- عرف صالحي الزمان- في الملبس- مثلًا- عما كان عليه العرف زمن الرسول ﷺ فإن مجاراة عرف الناس، الذي لا يخالف الشرع، هو في حقيقة الأمر اتباع للنبي ﷺ؛ لأنه لم ينقل عنه ﷺ مخالفة أعراف الناس في هذه الأمور إلا لمصلحة شرعية.

ومثله أمور الصناعات والزراعات والمعاش، فاختلاف الزمان فيها معتبر والأعراف متغيرة، ولا يدل فعل النبي ﷺ في هذه الأمور إلا على الإباحة. دلّ على ذلك حديث رسول الله ﷺ في واقعة تأبير النخل: فعَنْ أَنَسٍ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ مَرَّ بِقَوْمٍ يُلَقِّحُونَ فَقَالَ «لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا لَصَلُحَ». قَالَ فَخَرَجَ شِيصًا فَمَرَّ بِهِمْ فَقَالَ «مَا لِنَخْلِكُمْ». قَالُوا قُلْتَ كَذَا وَكَذَا قَالَ «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»[2].

---

(١) انظر: الفعل الجبلي، والعادي، والدنيوي في «أفعال الرسول ﷺ" للأشقر (١/ ٢١٩-٢٤٨).

(٢) مسلم (٦٢٧٧)، ومن عجيب القول أن يُستدل بهذا الحديث على إباحة تشريع القوانين وسنّ الأحكام- عدا أحكام الشعائر والأحوال الشخصية عند البعض- دون تفرقة بين وجود أدلة أخرى أو عدم وجود أدلة، تحقق قصد القربة أو لم يتحقق، إلى غير ذلك من الضوابط المذكورة آنفًا. وفي هذا الاستدلال إهدار لقرائن الفعل الحالية التي تنبئ عن المراد، بل وإهدار لنصوص الشرع وما دلت عليه من أحكام، وليس هذا محل الرد، فلنرجئ الكلام لموضعه.

المطلب الثاني: الترك

ويقصد به الترك الايجابي، ويعبر عنه العلماء بـ (الكفّ) أو (الامتناع)، وهذا بأن يكون الشيء يدعو إلى الفعل ثم يمتنع النبي ﷺ عن الفعل، فلا يدخل في هذا النوع ما لا قدرة للنبي ﷺ على فعله، كتركه- مثلًا- للأكل من لحوم الحيوانات التي تعيش في المناطق الباردة.

يقول الإمام ابن تيمية في سياق كلامه عن الحمامات: «ليس لأحد أن يحتج على كراهة دخولها، أو عدم استحبابه، بكون النبي ﷺ لم يدخلها، ولا أبو بكر وعمر، فإن هذا إنما يكون حجة لو امتنعوا من دخول الحمامات، وقصدوا اجتنابها، أو أمكنهم دخولها فلم يدخلوها. وقد علم أنه لم يكن في بلادهم حينئذ حمام، فليس إضافة عدم الدخول إلى وجود مانع الكراهة أو عدم ما يقتضي الاستحباب بأولى من إضافته إلى فوات شرط الدخول وهو القدرة والإمكان.

وهذا كما أن ما خلقه الله في سائر الأرض من القوت واللباس والمراكب والمساكن لم يكن كل نوع منه كان موجودًا بالحجاز. فلم يأكل النبي ﷺ من كل نوع من أنواع الطعام، القوت والفاكهة، ولا لبس من كل نوع من أنواع اللباس. ثم إن مَن كان مِن المسلمين بأرض أخرى كالشام ومصر واليمن وخراسان وغير ذلك، عندهم أطعمة وثياب مجلوبة عندهم أو مجلوبة من مكان آخر؛ فليس لهم أن يظنوا ترك الانتفاع بذلك الطعام واللباس سنة، لكون النبي ﷺ لم يأكل مثله، ولم يلبس مثله، إذ عدم الفعل إنما هو عدم دليل واحد من الأدلة الشرعية، وهو أضعف من القول باتفاق العلماء. وسائر الأدلة من أقواله كأمره ونهيه وإذنه، ومن قول الله تعالى، هي أقوى وأكبر. ولا يلزم من عدم دليل معين عدم سائر الأدلة الشرعية»[١].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (٢١/ ٣١٣-٣١٤).

وقد دل الكتاب والسنة على أن الكفّ فعل[١]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَىٰهُمُ ٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ ٱلْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ ٱلسُّحْتَ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: ٦٣]، فسمَّى الله ﷻ ترك العباد والعلماء للنهي عن المنكر صنعًا، والصنع فعل. ومنه قول النبي ﷺ: «عُرِضَتْ عَلَيَّ أَعْمَالُ أُمَّتِي حَسَنُهَا وَسَيِّئُهَا فَوَجَدْتُ فِي مَحَاسِنِ أَعْمَالِهَا الأَذَى يُمَاطُ عَنِ الطَّرِيقِ وَوَجَدْتُ فِي مَسَاوِي أَعْمَالِهَا النُّخَاعَةَ تَكُونُ فِي الْمَسْجِدِ لاَ تُدْفَنُ»[٢]، فجعل ترك دفنها ممن يراها عملًا سيئًا.

ومن ثمّ فلا فرق بين الفعل والترك في التأسي[٣]، فكلاهما من البيان. فكما أن النبي ﷺ كان يبين الأحكام بفعله المجرد من القول، أو بالفعل الذي يساعده القول، كذلك كان يبين الأحكام بالترك المجرد من القول، أو بالترك الذي يساعده القول[٤].

وتروك النبي ﷺ يمكن تقسيمها إلى أقسام موازية لأقسام أفعاله[٥]، فالترك إما أن يقترن ببيان أو لا: **فإن اقترن ببيان**: فإما أن يكون الترك مؤكدًا للبيان، كتركه ﷺ الصلاة على المنافقين[٦] لما نزل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا﴾ [التوبة: ٨٤]، أو يكون البيان كاشفًا عن سبب الترك، فحكمه ما دل عليه البيان كاستحباب صلاة التراويح، لبيان سبب ترك النبي ﷺ القيام بهم في آخر أمره، وهو خشية أن يفرض عليهم[٧]. ومثله ترك النبي ﷺ للأكل من الضب لما قدم بين يديه، ثم بين السبب، وهو أنه يعافه[٨]، فالحكم

(١) انظر: «شرح الكوكب الساطع» للسيوطي (٢/ ٤٣٧).

(٢) مسلم (٥٥٣).

(٣) انظر: «أصول الجصاص» (٢/ ٨٨)، و«مفتاح الوصول» للتلمساني ص٥٨٠.

(٤) انظر: «أفعال الرسول ﷺ» للأشقر (٢/ ٤٩).

(٥) المصدر السابق (٢/ ٥٣).

(٦) مسلم (١٧/ ١٢١).

(٧) البخاري (٨٨٢)، ومسلم (٧٦١).

(٨) البخاري (٢٤٣٦)، ومسلم (١٩٤٦).

هنا هو الإباحة لأنه أسند السبب إلى أمر جبلّي لا علاقة له بالتشريع. أو يدل البيان على اختصاص الترك به ﷺ، كتركه أكل الصدقة، قال ﷺ: «إِنَّا لا تَحِلُّ لَنَا الصَّدَقَةُ»[١].

وأما إذا تجرد الترك عن البيان: فكان هو ذاته البيان، نظرنا في القرائن الحالية لهذا الترك من الظروف والملابسات التي أحاطت به:

فإن كان في باب العبادات، أي: ظهر أن تركه ﷺ كان تعبدًا وتقربًا، كان حكمه الكراهة، كتركه ﷺ رد السلام وهو يبول[٢].

أما إن كان الترك في باب العاديات: من الأفعال الجبلّيّة، وعادات قومه، والأمور الدنيوية؛ فالأصل فيه إباحته، أي إباحة الترك والفعل، كتركه ﷺ بعض الطعام إذا لم يشتهيه، ففي الحديث: «مَا عَابَ النَّبِيُّ ﷺ طَعَامًا قَطُّ، إِنِ اشْتَهَاهُ أَكَلَهُ، وَإِنْ كَرِهَهُ تَرَكَهُ»[٣].

ومن ذلك أيضًا قول عمر بن الخطاب في شأن تعيين الخليفة من بعده: «فَإِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي - يَعْنِي أَبَا بَكْرٍ - وَإِنْ أَتْرُكْكُمْ فَقَدْ تَرَكَكُمْ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللهِ ﷺ»[٤].

---

(١) مسلم (١٠٦٩).

(٢) مسلم (٣٧٠).

(٣) البخاري (٥٠٩٣)، ومسلم (٢٠٦٤).

(٤) مسلم (١٨٢٣).

المطلب الثالث: التقرير

التقرير: أن يصدر فعل أو قول بين يديه ﷺ، أو يبلغه، أو يشيع في عصره فينزل منزل البلاغ، فيمتنع أو يكف النبي ﷺ عن التعليق عليه، مع عدم وجود ما يمنع من الإنكار، فيكون بذلك إقرارًا منه على هذا الفعل[(١)].

ولذلك فإن التقرير يُعد نوعًا من الترك، ولكنه نوعٌ مخصوص، فكل تقريرٍ تركٌ ولا عكس. والترك فعل كما تقدم، فيتحصل من ذلك أن التقرير فعل من الأفعال النبوية الشريفة.

والتقرير له دور كبير في البيان والتعليم؛ إذ إن البيان والتبليغ يتضح أكثر بأمثلة عملية مطابقة للوجه المشروع، تكون نموذجًا يحتذى. ثم إن السامع للبيان القولي، والمشاهد للعمل النموذجي، قد يتخيل في بعض أجزاء العمل المشاهد أنها مطلوبة أو غير مطلوبة، ويكون ذلك مخالفًا للصواب، فيُحتاج حينئذ إلى أن يقوم المتعلم بتنفيذ العمل تحت إشراف ومشاهدة المعلم. وتكون مهمة المعلم حينئذ إبطال الأجزاء الزائدة، والأمر بتكميل الأجزاء الناقصة، وتعديل المخالف في الصفة، حتى يتمرن المتعلم على العمل على الوجه الصواب، ويصبح أداؤه على هذا الوجه عادةً له، وبه يتم التعليم. ولا تعليم أتمّ من تعليم النبي ﷺ لصحابته الكرام[(٢)].

«إن دلالة التقرير تنطبق على أفعال لا حصر لها؛ وذلك لكثرة ما كان يقع تحت ناظرَي رسول الله ﷺ من الأفعال، وما يطرق سمعه من الأقوال من أصحابه، في أثناء مباشرتهم

(١) «اللمع في أصول الفقه» للشيرازي ص٨٤.

(٢) «أفعال الرسول ﷺ" للأشقر (٢/ ٩٠).

لأمور حياتهم، وعبادتهم ودراستهم، ونقاشهم وجهادهم، وسفرهم وإقامتهم»[(١)].

فالتقرير كان نوعًا من التعليم الصامت للشريعة، وكان له الأثر الكبير في توسيع مدارك صحابة النبي ﷺ في الحكم على الأشياء، وهذا يكشف لنا عن جانب من جوانب قوة علم الصحابة بالشريعة، ويجعل لأقوالهم في شئون الدين الأولويةَ، ولإجماعهم الحجةَ اللازمة.

وحجية التقرير تأتي من أن النبي ﷺ بُعث مغيرًا للمنكر لا مقررًا له؛ إذ حرام عليه إقرار المنكر، وهو معصوم من ذلك[(٢)]. كما أنه لا يُقر على باطل في حياته، فبوفاة النبي ﷺ تمت الرسالة، وكمُل الدين، واستقرت الشرائع، والله سبحانه وتعالى صدق وعده إذ قال: ﴿**فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ**﴾ [القيامة: ١٨-١٩]، فقد تكفل الله سبحانه وتعالى ببيان الدين، وقد تم ما قضى الله، قال تعالى: ﴿**ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا**﴾ [المائدة: ٣].

ودلالة التقرير على أنواع: فإما أن يأتي في موضوع التقرير بيان آخر، أو لا. وإن توفر البيان: فإمّا أن يكون هذا البيان نهيًا أو لا.

فإن كان البيان نهيًا: فإن التقرير حينئذ يكون صارفًا للنهي من التحريم إلى الكراهة، كإقراره ﷺ لمن قضى سنة الفجر بعد الصلاة[(٣)]، مع نهيه ﷺ عن الصلاة في هذا الوقت[(٤)].

وإن كان البيان غير النهي: فيدل التقرير حينئذ على صحة القول أو الفعل وفق ما دل عليه البيان، من الوجوب أو الاستحباب أو الإباحة.

---

(١) المصدر السابق (٢/ ١٢٩).

(٢) انظر: «ميزان الأصول» للسمرقندي ص٤٦١.

(٣) صحيح بمجموع طرقه: رواه أحمد (٥/ ٤٤٧)، وأبو داود (١٢٦٧)، وابن ماجة (١١٥٤)، والترمذي (٤٢٢). وصححه العلامة أحمد شاكر في تحقيقه لسنن الترمذي (٢/ ٢٨٧).

(٤) البخاري (٥٦١)، ومسلم (٨٢٦).

فإن كان الفعل امتثالًا لإيجابٍ فأقره ﷺ على صفة معينة، فإن الإقرار يدل على الإجزاء على تلك الصفة[١]، ومثاله: أن رسول الله ﷺ قال لأصحابه يوم الأحزاب: «لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ». فَأَدْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لاَ نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا. وَقَالَ بَعْضُهُمْ بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يُرِدْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَلَمْ يُعَنِّفْ وَاحِدًا مِنْهُمْ[٢].

وإن كان الفعل امتثالًا لاستحباب، دلّ على الصحة كذلك، ومثاله: تصدق الصحابة رضي الله عنهم بين يديه ﷺ. وإن كان الفعل مباحًا، دل على صحته بهذه الصفة، ومثاله: إقراره ﷺ على من باع الشاة بضعف ثمنها الذي اشتراه به[٣].

أما إذا تجرّد التقرير عن البيان: كان هو وحده البيان، وعندئذ ننظر في القرائن الحالية:

فإن كان القول أو الفعل على وجه التعبد، دل التقرير على صحة التعبد بذلك القول أو الفعل؛ فإن التعبد توقيفي، ولا يجوز التعبد بما لم يشرع التعبد به. ولا يجوز حمل التعبد المقر عليه، من هذا النوع، على مرتبة أعلى من الاستحباب[٤]، ومثاله: إقراره ﷺ لتبرك بعض الصحابة رضي الله عنهم بآثاره ﷺ وفضل وضوئه[٥].

وإن لم يكن القول أو الفعل على وجه التعبد والتقرب لله، وجب حمله على الإباحة[٦]؛ لأن التقرير لا يدل على أكثر من رفع الحرج[٧]، أي انتفاء التحريم عن القول أو الفعل،

---

(١) انظر: «أفعال الرسول ﷺ" للأشقر (٢/ ١١٨).

(٢) البخاري (٩٠٤)، ومسلم (١٧٧٠).

(٣) البخاري (٣٤٤٣).

(٤) انظر: «أفعال الرسول ﷺ" للأشقر (٢/ ١١٩).

(٥) البخاري (١٨٦).

(٦) انظر: «الإحكام» لابن حزم ص٤٨٣، و«أفعال الرسول ﷺ" للأشقر (٢/ ١٢٠).

(٧) انظر: «المسوّدة في أصول الفقه» لابن تيمية (١/ ٢٠١).

وكلٌّ من الوجوب والاستحباب والكراهة يفتقر إلى دليل، وليس ثم دليل آخر، فوجب حملُه على الإباحة. ومثال ذلك قول ابن عباس: «أَقْبَلْتُ رَاكِبًا عَلَى حِمَارٍ أَتَانٍ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الاحْتِلامَ، وَرَسُولُ الله ﷺ يُصَلِّي بِمِنًى إِلَى غَيْرِ جِدَارٍ، فَمَرَرْتُ بَيْنَ يَدَيْ بَعْضِ الصَّفِّ وَأَرْسَلْتُ الأَتَانَ تَرْتَعُ، فَدَخَلْتُ فِي الصَّفِّ، فَلَمْ يُنْكَرْ ذَلِكَ عَلَيَّ»[١]. وابن عباس لم يرسل الأتان ترتع تعبدًا لله، وهذا بين، فكان هذا الفعل مباحًا.

الإقرار على الترك:

«يدلّ إقرار الترك لعبادة ما على عدم وجوبها، فإن أقرّ فردًا ما على تركها، دل ذلك على أنها ليست واجبًا عينيًّا، مع احتمال أنها فرض كفاية، كما لو أقر إنسانًا على ترك صلاة العيد.

وإن أقر جماعة بلد أو قبيلة أو غير ذلك على ترك عبادة، دل على أنها ليست فرض عين ولا فرض كفاية. وقد أقر أهل البوادي على ترك إقامة الجمعات والأعياد، فدل ذلك عند العلماء على أنها غير واجبة عليهم»[٢].

---

(١) البخاري (٤٧١)، ومسلم (٥٠٤).

(٢) «أفعال الرسول ﷺ" للأشقر (٢/ ١٢٠).

البَابُ الثَّانِي

تعطيل الدلالـة

يشتمل على:

الفصل الأول: نزع القداسة عن الدلالة.

الفصل الثاني: نفي الدلالة الذاتية.

الفصل الثالث: تاريخية الدلالة.

الفصل الرابع: نفي عموم الدلالة.

الفصل الخامس: الفصل بين الكتاب والقرآن.



نزع القداسة عن الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: نزع القداسة عن دلالة القرآن.

المبحث الثاني: نزع القداسة عن دلالة السُّنَّة النبوية.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

نزع القداسة عن دلالة القرآن

يشتمل على:

المطلب الأول: الرد على أنسنة القرآن.

المطلب الثاني: الرد على نقد القرآن.

المطلب الثالث: الرد على أن القرآن الموجود بأيدينا ليس هو عين كلام الله.

المطلب الأول: الرد على أنسنة القرآن

الشبهة الأولى:
النصوص- دينية أو بشرية- محكومة بقوانين ثابتة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن النصوص- دينية كانت أم بشرية- محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها «تأنسنت» منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد»[1].

ويقول الدكتور محمد أركون: «استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية[2] ولم أستخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية.

وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية»[3].

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١١٩.

(٢) تعليق المترجم هاشم صالح: قلت الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ. ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه الشحنات اللاهوتية المرعبة التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته. ينبغي تحييد الهالة اللاهوتية- ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتمًا أجواء بيئة معينة وزمن معين.

(٣) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٩٩.

ثم يقول: «لنتحدث الآن عن المرحلة الأولى: مرحلة **الظاهرة القرآنية**. نلاحظ على هذا المستوى أن الله يقدم نفسه للإنسان في خطاب مُتلفَّظ به في اللغة العربية. إنه يقدم نفسه لكي يُدرك ويُشعَر به ويُتلَقى ويُصغَى إليه وكأنه الشخص الأعظم بامتياز»[١].

الجواب:

هذه المقولة هي في الحقيقة مقدمة لغيرها من الشبهات، وهي تحمل بين طياتها عوامل فسادها؛ فهي تتكون من أمرين متناقضين: الأمر الأول: هو إثبات الاختلاف بين النصوص الدينية والنصوص البشرية، والأمر الثاني: هو الادّعاء بوجود قوانين ثابتة تحكم كل النصوص، سواء كانت دينية أو بشرية، وكلا الأمرين يحتاج إلى وقفة.

ووجه التناقض: الاعتراف بالاختلاف بين النصوص الدينية والبشرية، ثم النكوص على العقب بإلغاء هذا الاختلاف من خلال القول بأن النصوص الدينية تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت إلى البشر، ومن ثم فهي محكومة بالقوانين ذاتها التي تحكم النصوص البشرية. وتفصيل الرد على هذه الشبهة من وجهين:

الوجه الأول: أثر إثبات الاختلاف بين النصوص الدينية والبشرية:

يلزم هؤلاء إمّا إثبات الفارق بين النصوص الدينية والبشرية أو نفيه، والمثبت إمّا أن يقر بالمصدر الإلهي للنصوص الدينية أو لا، فإن لم يقر خرج من الدين وليس الكلام مع الخارجين عن الإسلام، وإنّما مع المنتسبين له. فإن أقر بالمصدر الإلهي للنصوص الدينية فيلزمه الإقرار بأثر المصدر في الكلام، وإلا صار إقراره بالمصدر الإلهي ضربًا من العبث.

وقد نبّه العلماء على أثر حال المتكلم في فقه دلالات الخطاب، أو ما يسمى بأثر البعد المصدري في فقه النصوص، والمراد من الحديث حول البعد المصدري للنصوص الدينية

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

يتلخص في النظر إلى أمرين: أولهما: عصمة النص الشرعي وقدسيته وتعاليه، والثاني: الصفات التي يتصف بها صاحب الخطاب الشرعي. والمقصود بالنص الشرعي هنا: الألفاظ القرآنية والسنة النبوية.

ومن المعلوم أن النصوص الشرعية في التشريع الإسلامي نصوص موحاة متمثلة في كتاب الله تعالى وسنة نبيه المصطفى ﷺ، وهذه النصوص بما أنها وحي من الله تعالى إلى الرسول ﷺ فإنها- بالضرورة- نصوص معصومة لا نقص فيها بوجهٍ من الوجوه، خالية من كل زلة أو هفوة تعتري خطابات الناس. وقد شهد لهذه العصمة الشرع والواقع، أو بعبارة أخرى كلمات الله القولية والفعلية.

أما الشرع: فقد توافرت الأدلة الكثيرة على هذه العصمة منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]، فهذا ضمان مؤكد في أن آيات الكتاب لا يخالطها غيرها ولا يدخلها التغيير ولا التبديل، والسنة كذلك؛ فهي المبينة للقرآن، المشتركة معه في أنهما وحي من عند الله.

وأما الواقع: فمن زمن الرسول ﷺ حتى الآن قد توفرت- بإذن الله- أسباب الحفظ والذّبّ عن الشريعة؛ فقد قيض الله الحفظة، وجرى هذا الأمر في جملة الشريعة؛ حيث أقام الله لكل علم رجالًا، قاموا على حفظه.

هذه العصمة أضفت القدسية على النص الشرعي، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ ٤١ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾ [فصلت: ٤١-٤٢]، وهذه القدسية جعلت سلطانه على النفوس المؤمنة قويًّا فظهر أثر ذلك في سرعة استجابة المسلمين لما ورد فيه من أحكام.

ومن أهم المفارقات بين الخطاب الشرعي وغيره من الخطابات ما يتمتع به الأول من خاصية العموم زمانًا ومكانًا وأشخاصًا؛ فهذه الخاصية رفعت من مستوى الخطاب

الشرعي فهو صالح لجميع الأمكنة: للجزيرة العربية ابتداءً، ولجميع أصقاع المعمورة انتهاءً. وصالح كذلك لكل الناس على اختلاف طبائعهم وثقافتهم ومركزهم الاجتماعي. وترجع هذه الصلاحية- ابتداءً- لسعة علم الله وكمال حكمته وطلاقة قدرته ومشيئته، ثم لما انطوى عليه هذا الخطاب الرباني من المبادئ والأسس التشريعية المنعوتة بالثبات والبداهة والوضوح الذاتي والديمومة والخلود والعالمية، الذي كفل تدفقه بالتشريع المناسب الموفور لكل مستجد، وضمن بسط هيمنته على الأبدان والجنان.

ويتحتم على من تصدى لفهم النص واستجلاء دلالته أن يستحضر الصفات التي يتصف بها الشارع الحكيم، وتلك الصفات تعد مسلمات عقدية ضرورية تلقي بظلالها على ذلك الفهم المعرض للخطأ والصواب- في غير النصوص قطعية الدلالة- فتوسع دائرة احتمالية الصواب مقابل تضييق دائرة احتمالات الخطأ. فليس من المستساغ تفسير الآيات من كتاب الله بما لا يتفق مع مقتضى أسمائه الحسنى، ولا استنباط حكمٍ تفوح منه رائحة الظلم والجهل بالأمور وعواقبها. وما تدل عليه تلك الصفات من معاني جمالية كالعدل والرحمة والحكمة وغيرها ليست في الإسلام من قبيل الترف الفكري المجرد والبعيد عن حقيقة التشريع، بل هي قيم تركبت منها حقيقة الأحكام، وتوقف عليها وجودُها وقوامها.

وفي قيمة العدل- مثلًا- يقول الدكتور محمد فتحي الدريني: «العدل في التشريع الإسلامي ليس فكرة فلسفية خالية مجردة ولا أمرًا خارجًا عن نصوصه ومقاصده ونتائج تطبيقة، بل هو مندمج في كل أولئك»[١].

واستحضار ما عليه الشارع من صفات وعادات تشريعية كان حاضرًا ومفعلًا عند الأصوليين وهم بصدد تقرير القواعد الأصولية، وكذلك كان حاضرًا بقوة عند فقهاء

(١) «المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي» ص٥.

الأمة. ومن أشهر الأمثلة على ذلك التفريق في دلالة أفعال النبي ﷺ بين ما كان على وجه القربة، وما كان من قبيل الأفعال الجبلية والعادات المعيشية. وكذلك دلالة الاقتضاء التي هي في حقيقتها درء الكذب عن كلام الشارع بتقدير ما يتوقف صدق الكلام عليه. وكذلك استدلال الأصوليين على حجية القياس الأصولي بأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، والتي تجلت آثارها في تصرفات الشارع وعادته مع المخاطبين والعباد في التشريع والتكليف؛ فالحكم الشرعي لا يعد حكمًا محققًا للعدل إن لم يسوِّ بين المتماثلين. وفي هذا يقول الإمام ابن القيم: «ومن عرف مراد المتكلم فإذا ظهر مراده ووضح بأي طريقة كان عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة أو بإيماءة، أو دلالة عقلية أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يُخل بها، أو من مقتضى كماله وكمال أسمائه وصفاته، وأنه يمتنع منه إرادة ما هو متيقن مصلحته، وأنه يستدل على إرادته للنظير بإرادة نظيره، وبحكمته وأوصافه على أنه يريد هذا ويكره هذا، ويحب هذا ويبغض هذا»(١).

وهذا الإمام ابن تيمية يضع أمامنا حتمية استحضار ما عليه المخاطب من صفات وعادات ومقاصد؛ حيث يقول: «حال المتكلم والمستمع لابد من اعتباره في جميع الكلام فإنه إذا عرف المتكلم فهم من معنى كلامه ما لا يفهم إذا لم يعرف؛ لأنه بذلك يعرف عادته في خطابه»(٢).

ويؤكد الامام ابن القيم على أن أي حكم أو تفسير خرج به المفسر عن العدل والرحمة والحكمة والمصلحة فإنه تفسير غريب لا يمتُّ إلى الشريعة بصلة، فيقول: «إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من

---

(١) «إعلام الموقعين» لابن القيم (١/ ١٧٤، ١٧٥).

(٢) «مجموع الفتوى» (٧/ ١١٤-١١٥).

الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله ﷺ أتم دلالة وأصدقها»[(١)].

ولكن لما لم يكن في طاقة البشر التعرف على جميع وجوه الحكمة والمصلحة في الشريعة كلها، لم يكلنا الله إلى أنفسنا، ونصب الأدلة لبيان الأحكام، وأوجب التسليم لها، والإيمان باشتمالها على وجوه العدل والحكمة والرحمة. قال الإمام ابن القيم: «فمن وصل إليها فليحمد الله، ومن لم يصل إليها فليسلم لأحكم الحاكمين وأعلم العالمين، وليعلم أن شريعته فوق عقول العقلاء، وفوق فِطَر الألبَّاء»[(٢)].

الوجه الثاني: ماهية القوانين الحاكمة على النصوص الدينية:

هناك أسئلة هامة، يتأسّس عليها فهم هذه المقولة، وهي: ما المقصود بأن النصوص الدينية محكومة بقوانين ثابتة؟ ومَن الذي يحكم عليها؟ وما هي تلك القوانين الثابتة؟ ومن واضعها؟ أهي قوانين النحو المستنبطة من كلام العرب والمحكومة بالرواية عنهم؟ أم هي القوانين التي وضعها العلمانيون من أهل الغرب لينقدوا كتابهم المقدس؟ ثم ألا يتناقض هذا مع قولهم بأن القرآن احتوى اللغة وسيطر عليها وكان له أثر فيها؟

إنه من المعلوم- بداهةً- أن القرآن نزل بلسان العرب كما قال تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [الشورى:٧]، وأنه يفهم وفق هذا اللسان. وإذا كان هذا الأصل لم يختلف عليه اثنان منذ عصر النبوة وحتى الآن، فما الجديد من وراء هذا الكلام المبهم؟

وسرعان ما تجد الإجابة في كلمة واحدة هي: الهرمينوطيقا أو التأويلية، وبلا مواربة يتحدث الدكتور نصر حامد أبو زيد عن نشأتها فيقول: «ومصطلح الهرمينوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية، ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير

---

(١) «إعلام الموقعين» (٣/ ٥).

(٢) إعلام الموقعين(٢/ ٣٦٨).

التى يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني «الكتاب المقدس». ويعود قدم المصطلح للدلالة على هذا المعنى إلى عام ١٦٥٤م، ومازال مستمرًّا حتى اليوم، خاصة في الأوساط البروتستانتية»[١].

ويلخص الدكتور نصر أبو زيد مسيرة التـأويلية، ثم يركز على الثمرة التي اقتطفها عبر تلك المسيرة فيقول: «وهكذا بدأت الهرمينوطيقا- عند شليرماخر(١٨٤٣م) بالبحث عن القوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسير النصوص الأدبية، ولكنها بين البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقًا جديدة من النظر، أهمها- في تقديرنا- لفت الانتباه إلى دور المفسـر أو المتلقي في تفسير العمل الأدبي والنص عمومًا.

وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعدلها من خلال منظور جدلي مادي نقطةَ بدءٍ أصيلة للنظر إلى علاقة المفسـر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر- من خلال ظروفه- للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات- في النص الديني والنص الأدبي معًا- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًّا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسـر أو ذاك»[٢].

وليكن هذا النقل عن الدكتور نصر حامد أبو زيد- وما سوَّده في الصفحات التي سبقته- مادة للنظر والتحليل، وبه تتكشف حقائق هامة، منها: أن التأويلية أو نظرية التفسير الغربي كانت ثمرة تفاعل الكنيسة البروتستانتية، مع العلمانية وربيبتها: المادية

---

(١) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص١٣.

(٢) المصدر السابق ص١٣-٤٩.

الجدلية، مما يستدعي في الذهن البوْنَ الشاسع بين القرآن: كلام الله الذي تحدى الله به كفار قريش والكتاب المقدس: كلام القديسين من البشـر، وما كان منه ينسب إلى التوراة أو الإنجيل فقد نص القرآن على امتداد أيدي البشـر له بالتبديل والتحريف، قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥].

ومنها: تباين مدارس التأويلية مع اتفاقها جميعًا في نزع القداسة عن النصوص الدينية وإخضاعها لمجال النقد ومناهج البحث الأدبي على خلاف بينها في تحديد المنهج المتبع، إلا أن الخلاف بين مدارس التأويلية من وجهة النظر الإسلامية: خلاف في درجة الشطط وليس خلاف في الجوهر؛ لأن أساسهم الفلسفي المادي واحد، فخلافنا معهم كمسلمين في أساس الفكر وأصل العقيدة، لا في مسائل النظر والرأي.

والخلاف بين التلاميذ في الداخل كالخلاف بين الأساتذة في الخارج؛ فكل تلميذ في أرضنا قد يتبنى كلام أستاذه، وقد يتوهم أحدهم أنه مبتكر، ومبدع، وأنه استطاع أن يقيم الحوار مع الغرب ويأخذ النافع من وجهة نظره ويرفض ما يرفض، فإذا نظرت في حقيقة هذا الابداع تبين لك أنه القدرة على الخلط بين آراء الأساتذة والخروج بطبخة غربية تحمل نَفَس الطباخ الشـرقي.

ومن أهم تلك الحقائق: أن العامل المشترك الذي يجمع بين الاتجاهات المتباينة في الداخل والخارج هو إهمال البعد المصدري للقرآن والسنة، وتهميش أثره في فقه النصوص، وإن اختلفوا بعد ذلك في طريقة هذا الإهمال. فمنهم من ركّز على العلاقة بين المفسر والنص مهمشًا العلاقة بين المتكلم والنص كالدكتور نصر حامد أبو زيد و أستاذه الدكتورمحمد أركون – على خلاف بينهما أيضًا. ومنهم من أهمل العلاقتين وركز على النص واعتبره قالبًا فارغًا يملأ بمضمون كل عصـر كالدكتور حسن حنفي. ومنهم من تذبذب بين هذا وذاك ولم يعتقد نظرية بعينها، وإنما اكتفى بالثمرة المتمثلة في القراءة

العصرية كحال أكثرهم ابتداءً بالمحامي خليل عبد الكريم ومرورًا بالمستشار العشماوي والدكتور الجابري والدكتور القمني وانتهاءً بالكاتب أحمد عبد المعطي حجازي.

وإذا كانت الأسماء السابقة تنوعت في اختيار أزيائها، فمنهم من لبس العلمانية ولم يخفِها، ومنهم من ارتدى زيَّ اليسار وجهَر بالدعوة إليه، ومنهم من سلك سبيل التنظير لمذهبه، وآخرون سلكوا سبيل التشنيع على الخصم وإثارة الشبهات، إلا أنهم جميعًا كانوا في المعسكر المقابل لأبناء الصحوة الإسلامية، ولذلك كان خطرهم محصورًا في فئة بعينها. أما الخطر الأكبر فقد كان من الذين تبنَّوْا بعض تلك الأفكار العصرانية وهم محسوبون على التيار الإسلامي العام، على تفاوت بينهم في الخطر؛ لتفاوت مواقعهم داخل هذا التيار، وكان من أبرز الأمثلة لهذا النوع الدكتور الترابي والكاتب جمال البنا؛ فقد حمل بعضهم لقبَ المفكر الإسلامي لدى القطاعات التي آمنت به، وكان أعجبهم على الإطلاق من أراد أن يسلك كل هذه السبل على تناقضها فيجهر بالمادية الجدلية في أبشع صورها الإلحادية، ويريد إثباتها من خلال الآيات القرآنية واللغة العربية في مزيجٍ يصرخ بالتناقض، وكان رائد هذا الاتجاه الدكتور المهندس محمد شحرور.

حتى الاتجاهات الغربية التي أظهرت التركيز على مبدع النص كالرومانسية اعتبرت أن ذات المبدع وما يقصده منطقة غامضة يصعب الوصول إليها بموضوعية علمية من خلال النص الذي تتعدد دلالاته بتعدد القارئين، ومن ثم أفسحت مجالًا لذاتية الناقد في فهم النص، وحوّلت عملية نقد العمل الفني إلى إبداع جديد، فيما عرف في عالم النقد الأدبي بالانطباعية[١].

إذًا، إهمال البعد المصدري أو تهميش أثره في تفسير النص هو جوهر العصرانية، ولبُّ العلمانية، وغاية النزعة الإنسانية، وهدف المادية، وأساس كل النظريات التأويلية

---

(١) انظر: «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص١٨.

والقراءات التحريفية والمسماة بالعصرية. وليس هذا الحصر من قبيل السطحية في التصور أو القصور في إدراك الفروق بين الإتجاهات المتباينة في الداخل والخارج، ولكن هذا الحصر من قبيل التركيز العلمي على نقطة التأثير المحورية في بحث يتوسع في عرض ونقد الأصول الفكرية التفصيلية لكل شخصية- لا لكل اتجاه- ممّا يُعد من قبيل الضرورة العلمية لا من قبيل القصور والسطحية.

وقد كان لإهمال البعد المصدري في فقه النصوص الأثر الكبير في صياغة المنظومة الفكرية العصرانية: فنزع القداسة عن الدلالة محاولة لإخراج أثر قدسية المتكلم في فقه النصوص، وتعطيل الدلالة بمحاورها المختلفة- والتي من أهمها التاريخية- تسليط الضوء على الإنسان وما تحتف به من ظروف مكانية وزمانية؛ ليبقى قصد المتكلم خارج دائرة الضوء. أما تحريف الدلالة بمنطلقاته وآلياته فهو الثمرة المرجوّة بعد تنحية المعنى الحقيقي للنصوص والذي يمثل الدلالة الأصلية على قصد المتكلم، أي أن تحريف الدلالة ما هو إلا استبدال قصد المتكلم ومراده بأهواء العباد ونزواتهم الفكرية.

وإذا كان إهمال البعد المصدري متماشيًا مع الفلسفة المادية التي آمنت بالمادة من دون الله، ومتلائمًا مع العلمانية التي أقصت شريعة الله عن ميادين الحياة؛ فإن صدور هذا الفعل من الكفار لا غرابة فيه، بل هو المتوقع من أناس كفروا بخالق السموات والأرض، واشتروا الحياة الدنيا بالآخرة، واستحبوا العمى على الهدى، ورضوا بالطاغوت أولياء لهم يخرجونهم من النور إلى الظلمات. أما صدور ذلك من أناس يحملون أسماء إسلامية فهذا يعني الرضا بما رضي به الكفار، ونبذ ثوابت الدين، وهدم أركانه.

الشبهة الثانية:
النصوص ثابتة في المنطوق، متغيرة في المفهوم

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصـر أبو زيد: «إن القرآن- محور حديثنا الآن- نصٌّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكن من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح «مفهومًا» يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نصٌّ مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهومًا بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني «يتأنسن»، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئًا إلا ما ذكره النصُّ عنها، ونفهمها بالضـرورة من زاوية الإنسان المتغير و النسبي»[(١)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «ينبغي أن ألحَّ لدى القراء المسلمين ولدى المستشرقين الكلاسيكيّين على النقطة التالية: إن التمييز الذي أقيمه بين ما قبل النص الرسمي المغلق (أي المصحف) وما بعده لا علاقة له بمشاكل التضاد ذي الجوهر اللاهوتي بين الصحة الإلهية للعبارات الشفهية الأولى التي ينبغي علينا أن ننقذها بأي ثمن بصفتها تلك، وبين تدهور المعنى المتعالي لهذه الآيات بعد تدخل الكثير من المفسرين والمستهلكين لها سواء أكانوا مؤمنين أم غير مؤمنين. ففي نهاية المطاف، فإن مشكلة المنشأ اللغوي للمعنى في كلا النظامَيْن الشفهي والكتابي يحيلنا إلى مشكلة المكانة الفلسفية للمعنى الذي يتمايز عن آثار المعنى»[(٢)].

ويقول الدكتور حسن حنفي: «العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتأويل. إذا كان القرآن- الوحي- هو التعبير عن العلم الإلهي؛

---

(١) «مفهوم النص» ص ١٢٦.

(٢) (٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٣٥.

فإن الفهم الإنساني المرتبط بآفاق الزمان والمكان هو الذي يحوّل هذا الوحي إلى معنى ودلالة، وهكذا يتحول الإلهي إلى الإنساني»[١].

ويقول الدكتور سيد القمني: «ووجه المشكلة هنا أن الحديث قد أصبح مصدرًا من مصادر التشريع إلى جوار النص الأصلي (القرآن الكريم) إضافة إلى الإجماع والقياس، بل تم إلباس المصادر الأربعة قدسية القرار الإلهي رغم أنها جميعًا إنسانية بشرية تتفق ومعارف الزمن الذي انتهى إليه وأقرها. فالقرآن الكريم رغم أنه النص الصحيح الثابت الأول فإن من يفهمه بشر ومن يطبقه بشر، ومن الطبيعي أن يختلف البشر في فهمه وتطبيقاته» [٢].

الجواب:

لابد أولاً من تبيين المقصود بالمنطوق والمفهوم؛ إذ ليس المقصود هو المعنى الاصطلاحي في علم أصول الفقه، فالمنطوق في كلامهم يعني الكلام الملفوظ، والذي يتحوّل إلى مفهوم في ذهن المخاطبين. ويمكن تفصيل الردّ على هذه الشبهة في محورين:

المحور الأول: مناقشة دعوى ثبات المنطوق:

ما حقيقة الثبات في المنطوق الذي هو من صفات المطلق المقدس؟ الإجابة على هذا السؤال تتطلب تحديدَ جهة ثبات اللفظ، فإذا كان المقصود ثبات اللفظ لدى المخاطبين، فهذا يلزم منه أنّ ما يتبدل من الكلام فليس بمطلق، وأنّ ما لا يتبدل من الكلام فهو مطلق. وهذا معلوم فسادُه؛ فهناك الكثير من كلام البشر كالمعلقات في تاريخ العرب، وكثير من المؤلفات التي ثبتت عبر التاريخ ولم تتغير ألفاظها. فهل معنى هذا أن لها صفة المطلق المقدس؟ وهل نصوص التوراة والإنجيل التي أخبر ربُّنا عن تحريفها تعني أنه لم

(١) من العقيدة إلى الثورة (١/ ٤٣٧).

(٢) «الفاشيون والوطن» ص٢٧٢،٢٧١.

يكن هناك نصٌّ مقدس اسمه التوراة والإنجيل؟ بل الحق أنه لا يلزم من كون النصوص دينية أن يثبت لفظها، وإنما يكون ذلك تبعًا لمشيئة الله تعالى، فمن الكتب السماوية ما أوكل الله حفظَها إلى البشر كالتوراة والإنجيل، بخلاف القرآن الذي تعهَّد الله بحفظه.

أمّا إن كان المقصود من الدعوى ثبات اللفظ لدى المتكلم سبحانه، فهذا لا طائل من ورائه، ولا يصل بهم إلى مقصودهم؛ فكل النصوص، سواء كانت دينية أو بشرية قد أثبتت في اللوح المحفوظ، وجرى بها القلم الذي كتب كلَّ ما هو كائن إلى يوم القيامة قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة(١).

المحور الثاني: مناقشة دعوى تغير المفهوم:

أولًا: ما المقصود بالمفهوم؟ فمن نظر في كلامهم علِمَ- قطعًا- أنه لا يراد به المفهوم عند الأصوليّين، وعليه فإمّا أن يقصد به المعنى، الذي هو الصورة الذهنية الموضوعة بإزاء اللفظ، وهذا فاسد؛ فإنه يعود بالنقض على معنى وضع اللغة، أو يقصد به مراد المتكلم ومقصوده، فيتعيّن السؤال: هل كل المراد بالنصوص الدينية نسبي أم بعض المراد؟ فإن قيل كله، فهذا قد عُلم فسادُه بمناقضته للّغة والشرع والعقل. أمّا اللغة فوظيفتها الإبانة عن مقصود المتكلم وإظهاره للمخاطب، وأمّا الشرع فإنه نص على أن من النصوص ما هو محكم قد دلّ بنفسه على مقصود المتكلم، ومنها ما هو متشابه يحتمل أكثرَ من وجهٍ في الفهم، أمّا العقل فقد دلّ على أن الله الحكيم أرسل الرسل ليدلّ الناس على مراد الله منهم.

أمّا إن قصد بالمفهوم بعض المراد على اعتبار تقسيم الكتاب إلى محكم ومتشابه، فإنه علاوة على أنه لا يصل بهم إلى مقصودهم المؤسس على عدم الإقرار بالمحكم، فإنه يلزم منه أحدُ أمرين: إمّا القول بأن احتمالات المتشابه تخرج عن اللغة، وهذا معلوم الفساد، وإمّا أن تخضع تلك الاحتمالات لقواعد اللغة لا للعقل، وطبقًا لقواعد اللغة فإن تلك

(١) انظر: «فتح الباري شرح صحيح البخاري» لابن حجر (٦/ ٢٨٩).

الاحتمالات محصورة، ونظرة إلى أبواب المجمل والمؤول من أبواب المتشابه تنبئُ عن هذا، مما لا يدع مجالًا لمتأوِّلٍ مبطل.

ومن لم يقر بذلك تلزمه الإجابة عن السؤال: ما معنى التغير في المفهوم الذي هو من صفات النسبي والإنساني؟ هل يعني هذا أن الكلام يفهم بعدد عقول البشر التي تتغير من إنسان إلى آخر؟ فإذا قلت أعطني قلمًا، فقد يفهم البعض أني أريد أن آكل، وآخر يفهم أني أريد أن أقرأ، وثالث يفهم أني أريد أن أنام، وهكذا. وهل إذا قال الله ﷻ عن كتابه ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت: ٤٢] فيجوز لبعض الناس أن يفهم من الآية أن الباطل قد يأتي القرآن من بين يديه أو من خلفه؟ وهل عندما قال ربنا لموسى ﴿ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ ۖ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ﴾ [طه: ٢١] كان يجوز لموسى أن يفهم أن الله يأمره بأن يأخذ زوجته بدلًا من عصاه؟... وهل.. وهل..؟

الأسئلة كثيرة والإجابات مفقودة!!

إن هذا يعني أن اللغة قد فقدت وظيفتها التي ميّزت الإنسان عن غيره من الكائنات، وهي الاتصال، فلابد من اتفاق بين المتكلم والسامع في دلالة الألفاظ، وإلّا كانت أصواتًا لا طائل من ورائها، ورسومَ مسطرة لا تعني شيئًا.

نعم قد يوجد كلمات تتعدد معانيها، وعبارات تتنوع دلالتها، ويختلف الناس في فهمها، ولكنها ليست أصلًا في لسان العرب باتفاق. ثم إن هذا التعدد والتنوع ليس بعدد عقول البشر، وإنما هي احتمالات محصورة بطبيعة الألفاظ. ثم إن هذه الكلمات لا تأتي إلا في سياق يحسم المراد أو يكاد، فتضيق الدائرة في نطاق محكم، حتى لا تلتبس الأوامر على المكلفين، وإلا كان تكليفًا بما لا يطاق، وهذا مُحال على الحكيم الخبير. وحتى لو جاز هذا في كلام البشر أو في اللسان عامة، فإنه لا يجوز في كلام الله؛ لأن القرآن قد نزل بيانًا للناس، وما أُجمِلَ فيه فإن الله قد عهد إلى رسوله ببيانه.

وردًّا على القائل بأن: حالة النص المقدس حالة ميتافيزيقية، لا ندري عنها شيئًا إلا ما ذكره النص عنها، ونفهمها بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي.

أقول: ما فائدة النص المقدس إذًا؟ وما معنى قدسيته أصلًا؟ فإذا كنا لا ندري عنه شيئًا إلا ما ذكره النص، أي باعتباره حدثًا تاريخيًّا، ثم ما هذا الذي ذكره النص والذي يستوجب التعقيب بأن حتى هذا الذي ذكره النصّ عن نفسه إنما يخضع لنسبية وتغير المفهوم؟

وإذا كان المفهوم يتغير لأنه من إنتاج العقل، والعقل يختلف من إنسان لآخر، ومن زمن لآخر، ومن ثقافة لأخرى، فإننا لا ندري شيئًا عن تلك الحالة الميتافيزيقية بشكل يقيني يمكن أن نعتمد عليه في إعطاء القدسية لأي شيء. إذًا لا قدسية حقيقة، وإنما وهم القداسة، وهنا يثور سؤال: ولماذا الحفاظ على الاعتراف بقدسية لا حقيقة لها؟

لعل هذا هو السؤال الوحيد الذي أستطيع الإجابة عنه، وجوابه: حتى يكون هذا الاعتراف حائطَ صدٍّ أمام ضربات الخصم الذي يستنكر نزع قداسة القرآن، فيكون ردُّهم: إننا لا ننكر المصدر الإلهي، وإنما ننكر فهم البشر له، ونرفض أن تخلع عليه القداسة ويسوي بينه وبين القرآن، فالقرآن مقدس أما الفهم البشري للقرآن فغير مقدس.

من هنا تبرز أهمية إثباتهم لقداسة وهمية للقرآن، وهذا الذي أقول ليس تخمينًا أو ضربًا من الظنون والأوهام، بل هو منطوق كلامهم.

المطلب الثاني: الردُّ على نقد القرآن

الشبهة الأولى: القرآن نص لغوي يجب أن يخضع للدراسات الأدبية والنقدية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وتستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين: أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية»[١].

ويقول: «قد يقال إن النص القرآني نصٌّ خاصٌّ، وخصوصيته نابعة من قداسته و ألوهية مصدره، لكن رغم ذلك يظل نصًّا لغويًّا ينتمي لثقافة خاصة»[٢].

ويقول: «وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصًّا إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمرَّ دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ «أمين الخولي»»[٣].

ويقول الدكتور محمد أركون: «يمكن القول بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدّرس في جامعة القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن. وكان محمد خلف الله قد حاول قبله أن يطبق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني. وعلى الرغم من أهميته العلمية المتواضعة إلا أن كتابه أحدث ضجة في وقته»[٤].

---

(١) «مفهوم النص» ص ٢١.

(٢) المصدر السابق ص ٢١.

(٣) المصدر السابق ص ٢٢.

(٤) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٦٣،٦٤.

الجواب:

تتكوّن هذه الشبهة من مقدمتينْ ونتيجة. أما المقدمة الأولى: فهي أن القرآن نزل بلسان العرب، وهو ما عُبرّ عنه بأنه نص لغوي. وأمّا المقدمة الثانية: فهي أن النصوص اللغوية تخضع للدراسات الأدبية والنقدية.

ويمكن التسليم بالمقدمة الأولى ولكن بتعبير آخر، أي يقال: بلسان العرب، ولا يقال نصّ لغوي؛ لأن التعبير الأخير قد يختلف على تحديد المقصود منه، باختلاف ثقافة القارئ؛ لأن مفهوم النص مختلَف فيه بين الأصوليّين واللغويّين، بل وبين اللغويّين أنفسهم القدامى والمحدثين.

أمّا المقدمة الثانية فلا يمكن التسليم بعمومها، فالنصوص اللغوية عند العرب ليست شيئًا واحدًا، فالشعر يختلف عن النثر، وكلٌّ منهما يختلف عن الخطابة، وهكذا.. فالأغراض تتنوع وتختلف، فهذا مديح، وهذا رثاء، وهذا هجاء، وهذه مقامات، وهذه رسائل، والقواعد التي يحتكم إليها تختلف تبعًا لهذا الاختلاف.

هذا من جهة نوع النصوص موضوع تلك الدراسات الأدبية والنقدية وأثر تنوعها على اختلاف القواعد والمعايير. وهناك جهة أخرى تختلف بسببها تلك القواعد والمعايير، وهي غرض النص موضوع تلك الدراسات الأدبية. وهناك جهة ثالثة هي هدف تلك الدراسات ذاتها، إذ إن المنهج يتحدد بتحديد الهدف، فالنقد الذي هو التقييم وبيان إيجابيات النص وسلبياته يختلف شكلاً وموضوعًا عن كل الأهداف الأخرى.

وهناك جهة رابعة أهمُّ من كل الجهات السابقة، وهي مصدر النص، فالنص كلام، والكلام صفة، والصفة تتبع الموصوف، والمتكلم إذا كان هو الإنسان فإن النقص هو وصفه الملازم له، الذي لا ينفك عنه، فإنْ جاز النقد فإنه يجوز حينئذ على النصوص ذات المصدر البشري؛ لورود النقص. أمّا من وصفه الكمال المطلق، وهو الله رب العالمين، فلا يجوز النقص عليه بوجهٍ من الوجوه، فلا معنًى للنقد إذًا، ولا مجال للتقييم.

واستخدام التعميم للتعمية لا يصلح، وإن كان الكلام لا يخلو من الإفصاح عن المراد، فتجدهم ينصُّون على النقد، ولا يكتفون بقولهم (الدراسات الأدبية) حتى يعطفوا عليها (والنقدية)، وهذا من باب عطف الخاص على العام للتأكيد كما هو معلوم.

وهذا يوضح الهدف من تلك المناورة الماكرة، فهم يحتجون بأن القرآن كلام عربي مرسل إلى عرب، ولما كان البشر هم الذي سيتلقون الكلام، فلابد أن ينزل الكلام على نظامهم اللغوي حتى يفهموه، وإذا بهم يقفزون دون مقدمات إلى النتيجة، وهي صلاحية القرآن للنقد.

وقولهم: "نزل القرآن بنظامهم اللغوي" فيه إجمال، ولا يسلم لهم على إجماله، بل لابد من التفصيل. فنزول القرآن بلسان العرب معناه نزوله بنفس ألفاظهم- مفردة أو مركبة- التي يستعملونها مرادًا بها نفس المعاني التي يعرفونها، إلا ما كان من اصطلاحات شرعية، وهي تعود إلى تلك المعاني أيضًا.

أمّا كونه نزل بنظامهم بمعنى تشابه القرآن في النظم، والتأليف بين الألفاظ، مع كلامهم فهذا لا يقوله مسلم؛ لأنه بهذا القول يكون جاحدًا للقرآن الذي تحدَّى الله به الخلق أن يأتوا بسورة من مثله. قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَٱتَّقُوا ٱلنَّارَ ٱلَّتِي وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٣-٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحاقة: ٤١-٤٢]، فهو وإن كان عربيًّا فليس شعرًا، ولا سجعًا كسجع الكهان، والكل عربي. فإن ثبت اختلاف القرآن عن كلام العرب؛ لاختلاف المصدر من جهة، ولتصريح القرآن ذاته من جهة أخرى؛ لم يعد هناك مجال لمناقشة الشبهة من الأساس، وأصبحت المسألة: إمّا إيمان بالقرآن، وإمّا كفر به.

ووقفة أخيرة مع النتيجة؛ حيث إنها تحمل بين ألفاظها عوامل فسادها، فعندما يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصًّا إلا استجابة لدعوة

قديمة شاعت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي كما سبق أن أشرنا»[١]، فوصف تلك الدعوة بأنها دعوى أحد المعاصرين، وأنها لم تتحقق لظروف، يوضح أنها لم تتأسّس على تلك المسلمات التي يحاول أن يجعلها مقدماتٍ بديهيةً تؤدي إلى تلك النتيجة.

فالدكتور نصر أبو زيد- نفسه- يعترف بأن القرآن كان موضوعًا للدراسة في علوم أخرى تنتمي إلى اللغة، يقول: «وقد يكون النص موضوعًا للدراسة في علوم أخرى، فقد يتحول إلى «موضوع» للدرس اللغوي بكل فروعه، بدءًا من الصوتيات، وانتهاء بالدلالة والمعجم. وقد درس اللغويّون والنحْويّون النصَّ القرآني وظلوا رغم ذلك لغويّين ونحاة»[٢]، ثم يقول: «وفي أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوي، أو الجانب الأدبي، وهذان الجانبان ليسا منفصلينْ في مناهج الدرس الأدبي المعاصر»[٣].

إن الدكتور نصر أبو زيد بهذا الكلام ينفي مشروعية ما يقوم به دون أن يدري، وذلك من وجهين:

أولاً: من خلال إقراره بأن العلماء على مرِّ التاريخ تعاملوا مع القرآن بوصفه عربيًّا، ولكنهم لم يسمحوا لأنفسهم أبدًا بإدخاله الدائرة التي يبتغيها: دائرة النقد الأدبي.

وثانيًا: من خلال إقراره بالفصل بين جانبين من الدراسة: الجانب اللغوي، وهو الجانب الشرعي لدراسة القرآن، والجانب الأدبي، أو بعبارة أخرى أدق: النقدي، وهو الجانب المحرم دائماً وأبدًا أن يخضع له القرآن، وكيف ينقد البشرُ كلام رب البشر.

---

(١) «مفهوم النص» ص٢٢.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

ولم يكن له بعد هذا الإقرار بانعدام شرعية ما يقوله، إلا أن يقوم بمحاولة باهتة لإضفاء الشرعية، ليست في الحقيقة إلا إقرار آخر بانعدام الشرعية، وذلك حين يقول: «وهذان الجانبان ليسا منفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر»، ولكي يتضح لنا بجلاءٍ معنَى المعاصرة ما عليك إلا أن تنظر إلى الفقرة التالية، لا أقول إلى كلماتها، ولكن إلى المرجع التي أُسندت إليه، حيث قال في الهامش «انظر: يوري لوتمان وآخرون: نظريات حول الدراسة السيموطيقية للثقافات ص ٣٢٣»[١].

فهل يكون دليل الشـرعية من الذين لا يؤمنون بالله وبكتابه؟!

(١) «مفهوم النص» ص٢٢.

الشبهة الثانية: تطبيق المناهج الغربية لتحليل النصوص على القرآن لا يناقض طبيعته

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وهذه الدراسة من جانب آخر استمرارٌ لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر»[١].

ويقول: «والقول إنّ كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوص يمكن أن تطبق عليها مناهج تحليل النصوص، ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجًا لا يتلاءم مع طبيعتها»[٢].

ويقول الدكتور محمد أركون: «بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهدامه. وإذ نشتغل موضوعًا مركزيًّا كهذا، خاصًّا بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام»[٣].

الجواب:

هذه الشبهة تتأسّس على الشبهة الأولى في واقع الأمر، ولكن يضاف أمرٌ خطير، وهو تمهيد الطريق لأن تعمل أيدي الغرب في القرآن بشكل غير مباشر، وهذا أخطر من أن يكون مباشرًا، فما عليهم إلا أن يضعوا المناهج والقواعد، لتطبقها أيدي تحمل أسماء إسلامية على القرآن، وبهذا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٠.

(٣) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٥٦.

يتم التغلب على الروح العدائية تجاه ذلك المشروع التآمري، إذ لن يقبل مسلم أن يتعلم دينه من كافر، فإذا انتصب مِن المسلمين مَن يدعو إلى فهمٍ علمي (جديد) للقرآن، موهمًا المسلمين أنه حامي حمى الدين، ومنقذه من الرجعيّين؛ فقد يجد له من المخدوعين أنصارًا.

هذا مع التأكيد على أنه ليس من حق أحد الدخول في ضمائر الناس، ولكن ليس معنى هذا أن يُغضَّ الطرفُ عن تلك المؤامرة وإن تعرَّت أمامنا، ويُطلب منا أن نتستر عليها.

أمر أخير.. لو فرض أن واضعي تلك المناهج الغربية أناس ليس لهم أهداف هدامة تجاه القرآن- وقليل ما هم- وإنما وضعوا تلك المناهج ليدرسوا بها نصوصهم المقدسة، فقد يسأل أحد المخدوعين: فلماذا لا نحذو حذوهم وننفتح كما انفتحوا؟

فجوابه: أن هذا شأنهم في دينهم. لهم دينهم ولنا دين، فإن كانت نصوصهم قد عملت فيها أيدي البشر، كما قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]، فقد يحل لهم وضع كتبهم محلاً للنقد، أما كتابنا العزيز فإنه ﴿لَّا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، وقد تعهد الله بحفظه، فقال ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فما شأننا وشأنهم، وقد حذرنا ربنا من طاعتهم، وحذرنا رسوله ﷺ من اتباعهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٠٠]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٩]، وقال رسول الله ﷺ: «لَتَتَّبِعُنَّ سَنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ شِبرًا بِشِبرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَاتَّبَعْتُمُوهُمْ». قُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ اَلْيَهُودَ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ «فَمَنْ»[1]؟!

---

(١) ( ) البخاري (٧٣٢٠)، ومسلم (٦٩٥٢).

الشبهة الثالثة: الموضوعية تستلزم التجرد من مشاعر التقديس عند دراسة القرآن

بيان الشبهة:

يقول الدكتور محمد أركون: «في الواقع أن أبحاث الأستاذ أبو زيد ليست ثورية أو انقلابية إلى هذا الحد إذا ما وضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة. إنها أكثر من عادية أو طبيعية؛ فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروطَ إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصًّا لغويًّا[١]. إنه يطبق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تُطبَّق على أي نص لغوي. (انظر كتاب **مفهوم النص. دراسة في علوم القرآن**. المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠). ولكن مرة أخرى جاء رد الفعل عنيفًا مدوّيًا من قِبَل المحافظين والتقليديين. إن انقضاضهم على هذه الكتب التي تقدم عرضًا تبسيطيًّا للمعارف الشائعة لأكبرُ دليل على مدى الحجم الذي يتخذه المستحيل التفكير فيه واللامفكَّر فيه داخل الفكر الإسلامي المعاصر»[٢].

ويقول الدكتور محمد شحرور: «إن الفكر العربي المعاصر ومن ضمنه الفكر الإسلامي يعاني من المشاكل الأساسية التالية: عدم التقيد بمنهج البحث العلمي الموضوعي في كثير من الأحيان، وعدم تطبيق الكتاب المسلمين لهذا المنهج على النصّ القدسي الديني المتمثل بآيات الكتاب الموحى إلى محمد ﷺ؛ حيث إن أول شرط من شروط البحث العلمي الموضوعي هو دراسة النص بلا عواطف جياشة، من شأنها أن توقع الدارس في الوهم، وخصوصًا إذا كان موضوع الدراسة نصًّا دينيًّا أو نحو ذلك»[٣].

---

(١) تعليق المترجم هاشم صالح: الوعي الإيماني التقليدي لا يستطيع أن يرى القرآن في ماديته اللغوية كأي نص آخر، وسوف يمر وقت طويل قبل أن نتحرر من المسلمات اللاهوتية الراسخة منذ مئات السنين. وعندئذ نستطيع تشكيل لاهوت جديد يحل محل اللاهوت القديم الذي أصبح يشلّ كل شيء ويحوّل بين المسلمين وبين التصالح مع الحداثة والعصر. إنه لاهوت التحرير، أو لاهوت التنوير، أو لاهوت الحداثة وما بعد الحداثة.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٦٣،٦٤.

(٣) «الكتاب والقرآن» ص ٢٩.

الجواب:

عندما يكون موضوع الدراسة نصًّا أدبيًّا لشاعر معروف أو رأيًا علميًّا لعالم مشهور، فيجب حينئذ أن نتعامل بالمعايير المتفق عليها لتقويم النصّ العلمي أو الأدبي كلٌّ بحسبه، ولا تهتز تلك المعايير أو يتم تجاهلها بسبب ما نكِنّه من مشاعر- إجلال أو محبة أو كراهية - تجاه كاتب النص، وإلا خرجت الدراسة عن الموضوعية وانتفت عن البحث صفة العلمية.

أمّا في حالة القرآن فالأمر يختلف اختلافًا جذريًّا؛ لأن معنى قداسته أنه طاهر من كلِّ نقص وعيب، وأية محاولة لوضع نصوص القرآن على محكّ النقد والتقويم تعني إمكانية وجود النقص والعيب، وهو ما ينفي عنها صفة القداسة، فليس ثم احتمال ثالث: إمّا إثبات القداسة وعدم تطبيق المنهج العلمي المتّبع في الدراسات النقدية لعدم صلاحية فكرة النقد أصلاً، أو محاولة النقد ويلزم منه انتفاء القداسة عن تلك النصوص. والاحتمال الأوّل هو اختيار المؤمنين الأوحد، أمّا الاحتمال الثاني فهو اختيار من خلع ربقة الإسلام من عنقه؛ لأنه بهذا يكون مكذّبًا للوحي.

وإذا كانت دراسة القرآن يجب أن تكون مجرّدة من العواطف الجياشة التي توقع الدارس في الوهم حتى تكون محققة لأول شرط من شروط البحث العلمي الموضوعي، فمن حق القارئ أن يتساءل عن كُنْه تلك العواطف الجياشة، والتي يحتمل تواجدها عند دراسة النصوص الدينية المقدسة، وكذلك ما هو ذلك الوهم الذي يخشى على الدارس أن يقع فيه؟

من المعلوم عند العلماء- لا أدعياء العلم- أن طبيعة البحث أو الإجراءات المتبعة والخطوات المنهجية المفترضة إنما تتحدد بناءً على مشكلة البحث، أو بعبارة أخرى الهدف المراد تحقيقه من خلال ذلك البحث، وعليه فإن اختلاف الهدف يتبعه اختلاف في إجراءات البحث.

وإذا كان الهدف في الدراسات الأدبية النقدية هو التقويم من خلال إبراز الإيجابيات والسلبيات في النص محل الدراسة، فإن الهدف من دراسة القرآن هو معرفة مراد الله من عباده، ومن ثم فإن العواطف الجياشة تقوم بدور ايجابي في شحذ الهمم والحث على الإمعان في التفكر للوصول- إمّا على وجه اليقين أو الظن الغالب- لمراد الله ﷻ، ولا يمكن أن توقع في أي وهم.

الشبهة الرابعة: لا يوجد أي معيار موضوعي يحدد بشكل معصوم الإسلامَ الصحيح

بيان الشبهة:

يقول الدكتور محمد أركون معدّدًا فرضيات العمل النقدي: «لا يوجد في الحالة الراهنة للأمور أية مشروعية روحية أو أي معيار «موضوعي» أو أي مؤلَّف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الإسلامَ الصحيح. هذا يعني أن كلَّ المشاكل التيولوجية التي أثارها القدماء ينبغي أن تطرح من جديد ويُعاد تفحصها ودراستها على ضوء الطفرات المعرفية الإبستمولوجية الجارية حاليًا»[١].

الجواب:

لا يمكن لأي إنسان أن يدرس أي شيء أو يحكم على أي شيء بدون معيار ثابت، وأي خلل في النتيجة يعود ولابد إلى أحد أمرين: إمّا خلل في المعيار ذاته، أو خلل في عملية المعايرة.

والوحي- القرآن الكريم والسنة النبوية- هو المعيار الأوحد الذي يعرض عليه كلّ قول أو عمل أو اعتقاد، فما شهد له بالقرآن والسنة بالصحة فهو الصحيح، وما شهد له بالبطلان فهو الباطل، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

قال الإمام الطبري: «يعني بذلك جل ثناؤه: فإن اختلفتم، أيها المؤمنون، في شيء من أمر دينكم: أنتم فيما بينكم، أو أنتم وولاة أمركم، فاشتجرتم فيه، «فردُّوه إلى الله»، يعني

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ١٤٥، ١٤٦.

بذلك: فارتادوا معرفة حكم ذلك الذي اشتجرتم- أنتم بينكم، أو أنتم وأولوا أمركم- فيه من عند الله، يعني بذلك: من كتاب الله، فاتّبعوا ما وجدتم، وأما قوله:»والرسول»، فإنه يقول: فإن لم تجدوا إلى علم ذلك في كتاب الله سبيلاً فارتادوا معرفة ذلك أيضًا من عند الرسول إن كان حيًّا، وإن كان ميتًا فمن سنته، «إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر»، يقول: افعلوا ذلك إن كنتم تصدقون بالله، «واليوم الآخر»، يعني: بالمعاد الذي فيه الثواب والعقاب، فإنكم إن فعلتم ما أمرتم به من ذلك. فلكم من الله الجزيل من الثواب، وإن لم تفعلوا ذلك فلكم الأليم من العقاب»[(١)].

ومعيار الوحي منزَّهٌ عن الخلل في ذاته، ومَن يشك في ذلك لحظة فقد كفر بالوحي وبمَن أنزله، نعوذ بالله من الخذلان. وإنما يأتي الخلل دائماً من عملية المعايرة، أي عرض الشـيء المراد الحكم عليه على القرآن والسنة، وذلك من خلال متغيرات مختلفة، ومن أمثلة تلك الأخلال:

أولاً: تصور خاطئ للمسألة المراد معرفة حكم الله فيها.

ثانيًا: جهل بطرق استنباط الحكم من أدلة الشرع.

ثالثًا: خلل في تنزيل الحكم الشرعي على الواقع الملائم له (تحقيق المناط).

إذًا فتقديس القرآن والسنة لا يمكن أن يوقع في الوهم؛ لأنه تثبيت للمعيار، وصمام أمان من الوقوع في الخطأ من هذه الجهة، ويبقى التركيز على تأمين عملية المعايرة وهو ما يجب أن يصرف إليه الاهتمام.

---

(١) «جامع البيان في تأويل القرآن» (٨/ ٤٥٩)، ط١. مؤسسة الرسالة.

المطلب الثالث:
الردّ على أن القرآن الموجود بأيدينا ليس هو عين كلام الله

الشبهة الأولى:
القرآن صياغة لسانية لكلام الله، وليس هو كلام الله

بيان الشبهة:

يقول الدكتور المهندس محمد شحرور: «لو كان النصّ القرآني المتلو أو المكتوب الموجود بين أيدينا هو عين كلام الله، فهذا يعني أن الله له جنس، وجنسُه عربي، وأن كلام الله ككلام الإنسان يقوم على علاقة دالٍّ ومدلول. ولكن بما أن الله أحادي في الكيف ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وواحد في الكم ﴿قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٩] وأن الله ليس عربيًّا ولا إنكليزيًّا، لزم أن يكون كلامه هو المدلولات نفسها، فكلمة الشمس عند الله تعالى هي عين الشمس، وكلمة القمر هي عين القمر، وكلمة الأنف هي عين الأنف، أي أن الوجود المادي «الموضوعي» ونواميسه العامة هي عين كلمات الله. وكلمات الله هي عين الوجود ونواميسه العامة.

ونحن نعلم أن سمة "المتكلم" ليست من أسماء الله الحسنى، وإنما كلماته اشتُقت من اسمه الحق. ومن أجل تعليم الإنسان صاغ الله الحقيقة المطلقة وهي الوجود ونواميسه العامة

وأسماءَه الحسنى صياغةً لسانية إنسانية. وبما أن فهم الإنسان للحقيقة هو فهم نسبي دائمًا له علاقة بتطور المعارف والأرضية المعرفية للإنسان؛ فقد لزم أن تصاغ الحقيقة بلغة إنسانية مطواعة لهذا الفهم النسبي عن طريق التشابه في الصيغة الثابتة. واللسان العربي في بنيته ومفرداته يحمل هذه الخاصية "التشابه" بوضوح، هذا أحد وجوه أصالة هذا اللسان، ولهذا كان اللسان العربي هو الوعاء الذي حمل مطلق الحقيقة ونسبية الفهم الإنساني»(١).

الجواب:

هذه من أغرب الشبهات؛ إذ لا شبهة تلازم بين المقدمة والنتيجة، فهل إذا تكلمت بالإنجليزية أصبحت إنجليزيًّا، وإذا تكلمت الصينية فإني حينئذ سأكون صينيًّا؟ وهذا كافٍ في إثبات بطلان الشبهة.

وقد بلغ من شدة غرابة تلك الشبهة أنها هدمت المشروع الفكري لصاحبها المهندس شحرور من أساسه؛ فلقد أكثر المهندس شحرور من تكرار القول بأن التشابه هو خاصية القرآن دون أمِّ الكتاب، وفسر التشابه بأنه احتواء المطلق في النسبي، أو الإتيان بنصٍّ يكون وعاءً يجمع بين الحقيقة المطلقة ونسبية الفهم الإنساني وهذا ما لا يستطيعه البشر، ومن ثم فإن القرآن معجز بخلاف آيات أمِّ الكتاب التي لا تحتوي على خاصية التشابه.

وها هو المهندس شحرور يعتبر الكتاب الموجود بين أيدينا ويُتلى صباحَ مساء ليس هو عين كلام الله، وإنما هو صياغة لسانية وتعليله، لذلك إن فهم الإنسان للحقيقة فهم نسبي، فيلزم أن تُصاغ الحقيقة بلغة إنسانية مطواعة لهذا الفهم النسبي عن طريق التشابه في الصيغة الثابتة، ثم ينسب المهندس هذا التشابه للّسان العربي فيقول:

«واللسان العربي في بنيته ومفرداته يحمل هذه الخاصية «التشابه» بوضوح. هذا أحد وجوه أصالة هذا اللسان، ولهذا كان اللسان العربي هو الوعاء الذي حمل مطلق الحقيقة ونسبية الفهم الإنساني»(٢).

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٧١.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص ٧١.

منطوق هذا القول أن التشابه أصلٌ في بنية اللسان العربي وفي مفرداته، فأين الإعجاز الذي اختص به القرآن إذًا عن سائر الكلام العربي؟!

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل معنى وجود التشابه في مفردات اللسان العربي أن يتغير معنى الكلمة من إنسان لإنسان حسب الأرضية المعرفية له؟

أو بعبارة أخرى، هل الذي لم يكن يستطيع الكتابة مثلاً على عهد رسول الله ﷺ لا يفهم من نفس الكلام ما يفهمه من يستطيع الكتابة؟

وهل نُقل لنا عن العرب أنهم يتكلمون الكلمة الواحدة في الموقف الواحد ويفهمون منها أكثر من معنى بحسب ثقافة كلِّ مُستمع؟ فإذا لم يعرف عنهم ذلك فكيف ينسب التشابه بهذا المعنى لِلِسانهم؟! وما برهان وجود التشابه حينئذ في مفردات وبنية اللسان وما ثم مطلق يحمله؟!

وإذا كان الله قد صاغ الحقيقة المطلقة صياغة لسانية إنسانية من أجل تعليم الإنسان فما معنى «صاغ»؟ وما الفارق بين «صاغ»، و«قال» ما دام الهدف واحدًا وهو تعليم الإنسان؟

وإذا كان المهندس قد حدد فاعل الصياغة وهو الله ولم ينسبه إلى بشـر، فما المانع أن نقلب على المهندس دليله ونقول: بما أن الله أحد وواحد فلزم أن تكون صياغته غير صياغة البشر، وصياغة البشر تقوم على علاقة بين دالٍّ ومدلول، فكيف تكون صياغة الله قائمة على نفس العلاقة؟!

إن المهندس شحرور ملزَم بأن يطبق قاعدته على كلِّ فعل ينسبه لله تعالى بأن يغاير بينه وبين أفعال البشر من كل وجه، كما فعل مع صفة «الكلام»، وبالتالي فلن يصل أبدًا إلى نسبة واضحة صحيحة بين القرآن وبين الله.

وقول المهندس شحرور إن كلام الله ليس ككلام الإنسان يقوم على علاقة دالٍّ ومدلول، واستدلاله بأن الله أحادي في الكيف وواحد في الكم، وأنه ليس عربيًّا أو إنجليزيًّا فيلزم من

ذلك: أن كلام الله ﷻ هو المدلولات نفسها، فكلمة الشمس عند الله ﷻ هي عين الشمس، وكل ذلك باطل من وجوه:

أولاً: أدلة المهندس شحرور لا تصلح للاستدلال؛ لأنها تحتاج لأدلة أخرى لإثبات صحتها، فقوله كلام الله ليس ككلام الإنسان يقوم على علاقة دالٍّ ومدلول ليس إثباتًا، بل إنه ادّعاء آخر يحتاج إلى إثبات.

ثانيًا: الاستدلال بأحادية الله- والصحيح أحديّته- ووحدانيته على لزوم أن يكون كلامه هو المدلولات نفسها استدلالٌ متهافت لا يرقى- حقيقة- إلى النقاش؛ لأنه لا تلازم بين المقدمة والنتيجة، فما هو وجه التناقض بين أحدية الله ووحدانيته، وبين أن يتكلم بكلام يفهمه عباده ويتبينون به أوامره ونواهيه وما يريده منهم.

ثالثًا: هذا القول يقتضي نفي صفة الكلام عن الله، وهي الصفة التي أثبتها الله لنفسه، بالمعنى الذي يفهمه عباده، وبكيفية لا يعلمها إلا هو، كسائر صفاته، قال تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]. فالكلام الذي سيسمعه من الرسول هو الكلام الذي تكلم به الله، وهذا الكلام له وظيفة الكلام المعلومة عند العرب وهي إفادة المعاني، وهو المقصود من الإجارة حتى تكون له فرصة وفسحة من الوقت، ليفهم تلك المعاني التي أقام الله كلامه بيانًا لها.

رابعًا: تنزيه الله عن مماثلة الخلق لا تكون بنفي الصفة، وإنما تكون بنفي المماثلة في حقيقة الصفة، فالله يتكلم ولكن بكيفية لا تماثل الكيفية التي يتكلم بها البشر؛ لأن اختلاف الذوات يلزم عنه اختلاف الصفات، وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. فقد نفى الله عن نفسه مماثلة الخلق، وأثبت لنفسه صفتي السمع والبصر، فنفي المماثلة لا يتعارض مع إثبات الصفات، أي إثبات معناها المعروف لدى السامع، مع تفويض علم الكيفية إلى الله تعالى.

خامسًا: هذا القول يوحّد بين الاسم والمسمّى في حق الله، وبذلك يكون المهندس شحرور قد شذَّ عن المذهب الشاذ القائل بأن الاسم هو المسمّى في كلام البشر، فالمهندس شحرور قد وحّد بين الاسم والمسمّى في كلام رب البشر، افتراءً عليه سبحانه. وكما ردَّ العلماء عن الأولين فقالوا: لو كان الاسم والمسمّى واحدًا لجاز أن يقال: رأيت اسم زيد، وأكلت اسم الطعام، وشربت اسم الشراب، وفي إجماع جميع العرب على إحالة ذلك ما ينبئ عن فساد تأويله[1].

(١) «تفسير الطبري» (١/ ١١٩).

الشبهة الثانية: القرآن الذي بأيدينا ليس هو عين ما في اللوح المحفوظ

يقول المهندس شحرور: «القرآن الموجود بين أيدينا ليس عين القرآن الموجود في لوح محفوظ وإمام مبين، وليست صيغته نفس الصيغة الموجودة فيهما. وإنما هو صورة قابلة[1] للإدراك الإنساني «الإنزال» تم التغيير في صيرورتها «الجعل» حتى أصبحت مدركة، ثم وصلت إلى النبي ﷺ، ماديًّا عن طريق الوحي "التنزيل" والنبي ﷺ نقلها آليًّا إلى الناس. وقد تم جعل القرآن وإنزاله عربيًّا على دفعة واحدة. وهذا ما حصل في ليلة القدر حين قال تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ فِى لَيْلَةِ ٱلْقَدْرِ﴾ [القدر: ١]. وهكذا نفهم حديث النبي ﷺ أنه في ليلة القدر نزل القرآن إلى السماء الدنيا. أي أصبح قابلاً لأن يدرك من قبل الناس التي تعيش الحياة الدنيا وأشهر. وبما أنه في ليلة القدر تم إشهار القرآن، فقد قال: ﴿لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾ [القدر: ٣].ولك أن تذهب بكلمة شهر إلى أنها من الشهرة والإشهار القانوني الملزم للبيع والشراء. ولا يلزمك أن تفهم «الألف» على أنها عدد، بل جاءت من فعل «ألّف» وهو ضم الأشياء بعضها إلى بعض بشكل منسجم، ومنه جاءت الألفة والتأليف. أي أن إشهار القرآن خيرٌ من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض»[2].

الجواب:

أولاً: ما المانع عقلاً أو شرعًا أن يكون القرآن مكتوبًا في اللوح المحفوظ باللغة العربية كما تكلم الله به؟

ثانيًا: هذا أمر غيبي ولا سبيل لمعرفته إلا من الشرع، و الشرع أخبرنا أن القرآن كلام الله، والقرآن عربي تكلم الله به، وكُتب في اللوح المحفوظ كما أخبر سبحانه. فما الدليل على أنه بعضه فقط مكتوب دون البعض الآخر؟ وما الدليل على أنه مكتوب بصيغة غير العربية؟

---

(١) هكذا في الأصل، ولعله يقصد: غير قابلة للإدراك.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص ١٤٧.

ثالثًا: كيف تمت عملية التحويل من الصورة الغير مدركة إلى الصورة المدركة؟ وإن كان هذا أمرًا غيبيًّا لا مطمح إلى الوصول إليه، فالموضوع كله غيبي فما الفرق بين هذا وذلك؟ ثم ما أدرى المهندس أن القرآن وصل إلى النبي ماديًا عن طريق الوحي؟

رابعًا: ما هي الصورة المادية التي انتقل القرآن إليها بعد تحويله إلى الصورة المدركة؟ هل جبريل أوحى القرآن إلى النبي ﷺ بالعربية؟ وكيف وصل القرآن إلى جبريل من الله؟ وجبريل لا يخضع لقانون المادة فهل وصل إليه ماديًّا؟ وما كيفية وصوله؟ كل هذه الأسئلة وإجاباتها المفقودة تدلُّ على فساد هذا القول.

خامسًا: تأوّل المهندس قوله تعالى: ﴿لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ﴾ [القدر: ٣] وخلص إلى أن فعل الآية هو: (إشهار القرآن خيرٌ من كل الإشهارات الأخرى مؤلفة كلها بعضها مع بعض)، وذلك من خلال اشتقاق (شهر) من الشهرة والإشهار القانوني، واشتقاق (ألف) من (ألّف)، وهو التأليف. وكلّ من عنده أدنى علم بالعربية يعلم قطعًا- لا ظنًّا- أن تصريف كلمتي (شهر) و(ألف) لا يشير إلى تلك المعاني المستحدثة لا من قريب ولا من بعيد.

قال الإمام ابن فارس مفرقًا بين الألف والتأليف: «قال الخليل: الأَلْفُ معروفٌ، والجمع الآلاف.. وكلُّ شيءٍ ضممتَ بعضَه إلى بعضٍ فقد ألّفته تأليفًا»[1].

وقال مفرقًا بين الشهر والشهرة: «الشَّهر: وهو في كلام العرب الهِلال، ثمَّ سمِّي كلُّ ثلاثين يومًا باسم الهلال، فقيل شهر.. والشُّهرة: وضوح الأمر. وشَهَرَ سيفَه، إِذا انتضاه. وقد شُهِر فلانٌ في الناس بكذا، فهو مشهور، وقد شَهَرُوه»[2].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن السياق يأبى هذا التأويل؛ فإن الليلة هي الموصوفة بأنها خيرٌ من ألف شهر- لا القرآن- فضلاً عن القول بأن الموصوف هو إشهار القرآن.

---

(١) () «معجم مقاييس اللغة» (١/ ١٣١).

(٢) () المصدر السابق (٣/ ٢٢٢).



نزع القداسة عن دلالة السُّنَّة النبوية

يشتمل على:

المطلب الأول: الردّ على إخراج السُنَّة من مفهوم الدِّين.

المطلب الثاني: الردّ على الادعاء بأن الحديث نصٌّ غير مقدس.

المطلب الأول: الردُّ على إخراج السُنَّة من مفهوم الدِّين

الشبهة الأولى: الدِّين يُمثل حاضر الناس، ولا علاقة له بتراث الماضي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: ««الدين» إذًا هو: طريقة الناس في الحياة، أوالشـريعة التي يرتضيها الناس قانونًا لحياتهم، وإن كان القرآن يرى أن «الإسلام» وحده- شريعة الإسلام- هي الطريقة الوحيدة المعتدّ بها. وفي كل المعاني والدلالات تظل كلمة «الدين» تشير إلى طريقة الحياة التي يعيشها الناس فعلًا في حاضرهم، بمعنى أنها لا تشير إلى تراث الماضي بأي معنى من المعاني [١]».

الجواب:

تمثل هذه المحاولة مثالاً واضحًا لما يعرف بـ«حرب المصطلحات»؛ حيث يقوم الدكتور نصـر أبو زيد فيها بعرض مفاهيمه- الخاصة بالطبع- لمصطلحات ثلاثة، هي: الدين، والتراث، والسنة بهدف الفصل بين الأول والثاني، والتوحيد بين الثاني والثالث، مما يعني الفصل بين الأول والثالث، أي الفصل بين السنة والدين، وهو ما يعني إخراج

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٥.

السنة من مفهوم الدين. وهذه الشبهة تمثل إحدى خطوات هذا المخطط، ويتبينّ بطلان هذه الشبهة من خلال بيان معنى الدين لغة وشرعًا.

أولاً: الدِّين في لسان العرب يدل على معانٍ عدّة، أهمها:

١-الدِّين (بالكسر): العادة والشأن، وفي الحديث: أنه ﷺ كان على دين قومه. قال ابن الأثير: ليس المراد به الشرك الذي كانوا عليه، وإنما أراد أنه كان على ما بقي فيهم من إرث إبراهيم ﷺ من الحج والنكاح والميراث، وغير ذلك من أحكام الإيمان. وقيل: هو من الدين: أي العادة، يريد به أخلاقهم من الكرم والشجاعة وغير ذلك.

٢-الدّين أيضًا: الجزاء والمكافأة، يقال دانه يدينه دينًا: أي جازاه، ويقال: كما تدين تدان: أي كما تجازي تجازَى بفعلك وحسب ما عملت. وقوله تعالى: ﴿أَءِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [الصافات: ٥٣] أي: لمجزيون محاسبون، ومنه الدّيّان من صفات الله تعالى.

٣- والدين أيضًا: الطاعة، تقول دان له يدين دينًا: أي أطاعه، ومنه الدِّين، والجمع الأديان، ويقال دان بكذا ديانة فهو ديِّنٌ، وتَدين به فهو مُتَدين، ودَيّنه تدْينًا: وكله إلى دينه[1].

ثانيًا: الدين في الشرع: قد استخدم في معانيه اللغوية المشار إليها:

١-في معنى العادة والشأن، كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [يوسف: ٧٦].

٢-وفي معنى الحساب والجزاء، كما في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤].

(١) انظر: «لسان العرب» باب النون، مادة (دين)، و«مختار الصحاح» باب الدال، مادة (د ى ن)، والقاموس المحيط (باب النون، فصل الدال).

٣-وفي معنى الطاعة والحكم والتشريع، وهو أكثر المعاني الواردة في كتاب الله، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]، ولذلك قال الجرجاني في «التعريفات»: فإن الشريعة من حيث إنها تطاع تسمَّى دينًا[١].

ويمكن تلخيص نتائج البحث اللغوي والشرعي لكلمة "دين" فيما يلي:

١-لا يدل لفظ «الدين» على الزمن الحاضر- مقابل الماضي- بأي شكل من الأشكال، فضلاً أن يختصّ به، بل ورد «الدين» في لسان العرب بما يدل على الماضي، وبلفظ الإرث أي التراث.

٢-الدين يستلزم الطاعة والخضوع للديّان، ممّا يدل دلالة قاطعة على أن هناك نظامًا وشرعًا واضحًا، لا يقبل التغيير والتعديل بانقطاع الوحي. والوضوح وإن كان درجات ولكنه في استطاعة البشر؛ لأن الله لا يكلف نفسًا إلا وسعها.

٣-أُمرنا بإقامة الدين وعدم التفرق فيه والاختلاف عليه، ولا يتأتى ذلك إلا بوجود صراط مستقيم ومنهج قويم، لا يشتبه على السالكين، فعندئذ فقط يُذم المنحرفون الذين اختلفوا عليه؛ لأنّ ما لم يتّضح للمكلف وخرج عن وسعه معرفتُه لا يُذم الاختلافُ فيه.

(١) «التعريفات» ص٩٩.

الشبهة الثانية: السُنَّة من التراث، وليست من الدِّين

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا أردنا أن نقدّم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث، فعلينا أن نتخلى فورًا عن الجذر اللغوي «ورث»؛ لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا لما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه، وبهذه الدلالة وردت الصيغة اللغوية «التراث» في الآية ١٩ من سورة الفجر، المادة اللغوية التي تحيل إلى مفهوم التراث في التداول القرآني هي مادة «سنن» خاصة في المشتق «السنة». بل إن مادة «سنن» نفسها تشير إلى القدم والتصلب الشكلي، فيقال: سن الشيء- بالبناء للمجهول-، والمعنى: تغيرت رائحته، أو صُب في قالب. وفي التداول القرآني للمشتق «السنة» نجد تفرقة بين السنن الإلهية- سنة الله- بمعنى القوانين الإلهية الشاملة في الطبيعة والكون من جهة وفي الإنسان والمجتمع من جهة أخرى، وبين سنة الذين خلوا من قبل. وعلى ذلك، يمكن القول إنّ سنة الذين خلوا من قبل هي «التراث»، بكل ما يندرج فيه من مفاهيم وقيم ومعتقدات وتقاليد ومحددات للسلوك وأعراف.. الخ. ومن قبيل تحصيل الحاصل إلى أن القرآن يناهض التمسك بالتقاليد والحرص على اتباع سنن السابقين، وهذا أمر طبيعي بالنسبة لنصٍّ يستوعب النصوص السابقة ويطرح نفسه نصًّا شاملاً كما سبقت الإشارة. مما مضى يمكن القول إن مفهوم «الدين» يحيل إلى «طريقة الحياة « أو إلى «الشريعة» في سياق الحاضر، في حين يشير مفهوم «السنة» إلى نفس الدلالة، ولكن في سياق الماضي[(١)]».

الجواب:

يتضح بطلان هذه الشبهة من خلال بيان معنى التراث لغةً و شرعًا.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٥.

أولاً: التراث في لسان العرب[1]:

١-الوِرْث، والوَرْث، والإِرْث، والوِرَاث، والإِراث، والتراث واحد.

٢-الوارث صفة من صفات الله- عز وجل- وهو الباقي الدائم الذي يرث الأرض ومن عليها، ويبقى بعد فناء الكل.

٣-وَرِثهُ: ماله ومجده، ومنه النبوة كما في قول الله تعالى على لسان زكريا: ﴿فَهَبْ لِي مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا ۝٥ يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ﴾ [مريم: ٥-٦]، قال ابن سيده: إنما أراد يرثني ويرث من آل يعقوب النبوة. ومنه قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦] قال الزجّاج: جاء في التفسير أنه ورّثه نبوته وملكه.

٤-وأورثه الشيء: أعقبه إياه، وأورثه المرض ضعفًا، والحزن همًّا كذلك، وأورث المطر النبات نعمة، وكله على الاستعارة والتشبيه بوراثة المال والمجد. والشيء الذي لا قيمة له لا يسمَّى ميراثًا في لسان العرب.

ثانيًا: التراث في الاستعمال الشرعي:

وردت مادة (ورث) بتصريفاتها المختلفة في خمسة وثلاثين موضعًا من كتاب الله، تنوع فيها ما يورث تنوعًا كبيرًا، فتارة يكون المال، كما في قوله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩]، وتارة العلم والنبوة، كما في قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ﴾ [النمل: ١٦]، وتارة الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [الأعراف: ١٦٩]، وتارة الجنة، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ﴾ [المؤمنون: ١١]، وتارة الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ

---

(١) () انظر: «لسان العرب» باب الثاء، مادة (ورث)، و«مختار الصحاح» باب الواو، مادة (ورث)، والقاموس المحيط (باب الثاء، فصل الواو).

لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الأعراف: ١٢٨] وتارة الأعمال، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ﴾ [مريم: ٨٠].

يتبين لنا من البحث اللغوي والشرعي لكلمة «التراث» كَمّ المغالطات التي وقع فيها الدكتور، ونجملها فيما يلي:

أولًا: المغالطة الكبرى تمثلت في القول بأننا إذا أردنا معرفة معنى الترات فعلينا أن نتخلى فورًا عن الجذر اللغوي (ورث)؛ لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا لما تركه الشخص الميت من مال فيورث عنه. ووجه الإشكال في هذه المغالطة أننا لا نستطيع أن نتصور أن دكتور اللغة العربية الذي حفظ القرآن في صغره يجهل أنّ مشتقات الجذر (ورث) لم تشر إلى المال إلا في ستة مواضع من إجمالي خمسة وثلاثين موضعًا، فكيف سوّلت له نفسه أن يتجرأ على كتاب الله، ويستخف بعقول القراء ويجهلهم، ويدعي هذا الادّعاء!!

ثانيًا: أراد الدكتور أن يوهمنا أن معنى التراث ضيق لا يعبر عن الاستعمال المعاصر، وأن مادة (سنن) هي المعبرة عن المعنى الواسع، والعكس هو الصحيح، فمادة (ورث) أوسع من مادة (سنن)؛ إذ قد يكون الميراث (سنة)، وقد يكون غيرَ ذلك.

والسؤال: لماذا يجعل السنة تراثًا، ولا يجعلها دينًا، دون أدنى مبالاة بهذا التعسف الواضح؟

والإجابة واضحة، وهي: الإجهاز على السنة النبوية المشرفة، بعد تقسيمها إلى سنة وحي، وسنة عادات، كمناورة لتفادي طعن الخصوم عليه بازدراء الرسول ﷺ فيبادر بالقول بأنه لا يقصد سنة الوحي، وإنما يقصد سنة العادات.

ثالثًا: تبين لنا أن التراث في لغة العرب معناه الميراث، وأنه يطلق على وراثة المال والنسب والعقيدة والدين، فالتراث الإسلامي هو ما ورثناه عن أسلافنا، وهو يشتمل على الوحي الإلهي- القرآن والسنة- كما يشتمل على ثقافات بشرية ومنجزات حضارية[1].

(١) انظر: «التراث والمعاصرة» لأكرم ضياء العمري ص٢٧.

«وعندما نتبنى هذا التعريف الشامل للتراث، فإن النظرة إليه والتعامل معه لن يكون واحدًا، إذ إنّ الوحي الإلهي لا يقبل الانتقاء والاختيار منه أو محاولة تطويعه للواقع، أو التفكير بتوظيفه لتحقيق مصالح خاصة أو عامة، بل هو إطار يحكم الحياة، ولكنه يدعها تتطور داخله، فإذا انفلت خارجه فقد وقع انحراف لابد من تقويمه. وقد حذّر القرآن نفسه من محاولة الانتقاء هذه: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ﴾ [البقرة: ٨٥]، وأما المنجزات البشرية والحضارية والثقافية فإنها قابلة للانتخاب والتوظيف وفْق الرؤية المعاصرة وحسب الحاجة والمصلحة»[١].

(١) «التراث والمعاصرة» ص ٢٨.

الشبهة الثالثة: التراث يشير إلى الماضي، ويدل على السكون والخمود

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «فإذا كان التقدم يشير إلى المستقبل ويدل على الحركة، فإن «التراث» يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، وكأن العربي قد كتب عليه- دون البشر كافة- أن تسير قدماه إلى الأمام بينما يلتفت رأسه إلى الخلف، فلا هو يحقق التقدم ولا يقنع بالحياة التي ورثها عن الأسلاف»[1].

الجواب في النقاط التالية:

أولًا: القول بأن التراث يدل على الماضي بإطلاق لا يصح؛ لأن التراث هو الميراث الذي يرثه الخلف عن السلف، ولا يقال على الشيء الذي انقطع في الماضي ولم يعد له أثر وامتداد في الحاضر، فالمال المنفق والمجد الضائع الذي انقطعت أسبابه لا يسمَّى ميراثًا أو تراثًا، فلابد من وجود للشيء في الحاضر حتى يسمَّى تراثًا.

ومن هنا، يتبين مدى زيف الفكرة القائلة بأن التراث شيء انقضى ولا سبيل إليه، ويجب التخلي عنه وعدم الالتفات له.

ثانيًا: إذا كان القول بأن الموت يدلُّ على السكون والخمود قول مقبول، فإن اعتبار الماضي يدل على السكون والخمود مرفوض؛ لأنه ليس كل ما مضى انقطع أثره، وكلامنا منصبٌّ على التراث الذي بقي أثره لحاضرنا، فلا وجه لدعوى دلالة التراث على السكون والخمود وأنه مناقض للتقدم الذي يشير إلى الحركة والمستقبل.

بل إن الحركات النهضوية- والتي وصفت في العصر الحديث بالمتقدمة- قد انتقت من ماضيها ما يكون أساسًا لحاضرها ومستقبلها، بغضّ النظر عن الأسباب والدواعي التي انبنى عليها هذا الانتقاء.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣.

«لقد سعى العلماء في عصر النهضة الأوروبية لتوثيق علاقتهم الفكرية والنفسية بتراث الرومان واليونان، متجاوزين تاريخ النصرانية والكنيسة؛ بسبب حالة العداء بينهم وبينها، فكان هدفهم إحياء التراث الوثني وإبرازه لقطع الصلة بالحاضر والماضي النصراني، لذلك صاحبت حركة الإحياء حملةً عنيفة على الكنيسة النصرانية وقيمها[(١)]».

ثالثًا: إذا صوبنا النظر نحو أمتنا وجدنا فيها من يدعو إلى إحياء التراث ولكن ليس الإسلامي بل الشعوبي العرقي العنصري البغيض، كالفرعونية في مصر، والآشورية والبابلية في العراق، والطورانية في تركيا. والعجيب أن دعاة هذا الإحياء- القاتل للدين- هم من حملة رايات التقدم والحرية والنهضة والتنوير.. الخ. وهم في مثل هذا مقلّدون- لا مجددون كما يدّعون- للحضارة الغربية ومتَّبعين لسنن نهضتها، فهم يحيون التراث الوثني الشركي، ويريدون أن يتجاوزوا الإسلام كما تجاوز إخوانهم في أوروبا النصرانية.

وهذا هو العمى بعينه، عمى التقليد الذي لا يحسن أن يفرق بين حضارة الشرق وحضارة الغرب، وقيم هؤلاء ومعتقدات أولئك، ومن قبل ذلك لا يحسن أن يفرق بين الإسلام والنصرانية.

وقد ظهر لنا بجلاءٍ أن الماضي المذموم عندهم هو الدين لا غير، وجدير بالذكر أن القوم ليسوا سواء في موقفهم الرافض للتراث للإسلام، فهناك تيارٌ يرى في التراث الإسلامي كلِّه معوقًا للوصول إلى النهضة التي لن تحدث- في رأيه- إلا بمتابعة خطا الحضارة الغربية، وهو طريق مضمون النتائج، وهؤلاء غالبًا يفصلون بين القرآن وبين السنة، ويشكّكون في حُجية السنة وما وصل إلينا منها، ثم يعمدون إلى القرآن فيحرفون معظمه بحجة التأويل تبعًا لمقتضيات العلم.

---

(١) «التراث والمعاصرة» ص٣٢.

وهناك أصحاب الحلول التوفيقية يمثلون تيارًا انتقائيًّا يسعى للتوفيق بين قيم التراث والحضارة الغربية، وهو يقترب مرّة من الاتجاه السلفي[1] عندما يسلم بالوحي الإلهي ودوره في بناء حضارة إسلامية معاصرة، ويقترب أخرى من الاتجاه الرافض للتراث بمعناه الشمولي عندما يجعل الانتقاء يمتدُّ إلى الوحي الإلهي نفسه، يعامله مثل بقية المعطيات الأخرى.

وأحيانًا يشتدُّ التناقض في ذهنية بعض التوفيقيين، ويحاولون الخلاص باقتراح الفصل بين القران والسنة باعتبارهما وحيًا إلهيًّا، وبين النتاج الثقافي والحضاري في التراث، ليتم الانتقاء والنقد بحرية دون المساس بالعقيدة الدينية.. والحق أن هذا الرأي يبعدُ عن واقع المشاكل الحقيقية؛ لأن الفصل غير ممكن عمليًّا، ولأن النقد يمكن أن يتعرض للعقيدة والشـريعة من خلال نقد قيم التراث المستمدة من الوحي الإلهي.

إنه لا سبيل لنا- إن أردنا نهضة حقيقة- إلا العودة إلى الكتاب والسنة والأخذ عنهما وفق مناهج السلف في الاستنباط والفهم، وإعطاء التراث الفقهي العظيم حقَّه وقدرَه، والإفادة منه بمرونة دون أن يحل محل الكتاب والسنة، ودون أن يقف موازيًا لهما في قوة الإلزام، مع التحذير من الاجتهاد في دين الله دون علم، ودون ضوابط أصولية، ودون استكمال العدة اللازمة للترجيح والاجتهاد، فإن العودة إلى ينابيع الشريعة والاستقاء منها مباشرة دون ضوابط دقيقة وكفاءة عالية يؤدي إلى الفوضى الفكرية والدينية والفقهية، ويملأ مجتمعنا بالمفتين و المجتهدين المتعارضين في أقوالهم واجتهاداتهم[2].

رابعًا: إن هؤلاء المبطلين روَّجوا باطلهم بتحسين ما هم عليه بأوصاف إذا سمعها الجاهلُ هالَتْه واغتر بها وظنَّ صدقها، وكلُّ منصف عارف يعرف كذبها وبطلانها، فزعموها

---

(١) () هو الاتجاه الذي يؤكد على عوامل التقدم الحضارية، ولكن يؤمن بأن الإطار العام للتطور لابد أن يحكمه الوحي الإلهي الذي ينبغي أن يشكل روح الحاضر كما كان في عصور الإسلام الذهبية.

(٢) انظر: «التراث والمعاصرة» ص ٥٥،٥٦.

تجديدًا ورقيًّا ونهضة، وتقدمًا إلى الأمام، ونورًا بعد ظلام.. الخ. وأمّا البصير العاقل فيعلم أن كلَّ تقدم ورقي فالدينُ قد أتى به على أكمل الوجوه وأسلمها من الضرر والفساد [1].

فمَن تمسّك بالدين واعتصم برب العالمين ولزم صراطه المستقيم فهو المتقدم، ومَن فرّط وابتعد عن الصراط فقد تأخر وانتكس، قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ﴾ [المدثر: ٣٧].

فالتقدم الصحيح هو صلاح الدنيا والآخرة، والدين إذا صلح صلحت الدنيا؛ فإن الدين أمرَ بإصلاح الدنيا الإصلاح الحقيقي النافع عاجلًا وآجلًا، والدينُ هو أعظم قوة تدفع العباد إلى التقدم الصحيح ماديًّا كان أو روحيًّا، فلله الحمد والمنة.

ومقارنة سريعة- ولكن فاحصة- بين أصحاب التقدم الحقيقي والتقدم المزعوم تكشف لك عن الحقيقة، ولولا أن الباطل قد زُخرف ورُوِّج بالعبارات والدعايات المتنوعة ونصرته الدول المنحرفة- الموسومة زورًا وبهتانًا بالمتقدمة- لم يقبله عاقل ولا أصغى إليه لبيب.

فلينظر كلُّ عاقل ليرى بعين البصيرة ماذا فعل بهم التقدم. لقد طغت علوم المادة، وأهملت الروح وانحلت الأخلاق، وشاعت الإباحية والفوضوية الضارة المهلكة، وأصبحت العبثية بكل شريف دينَهم، حتى تفاقم الشر وعمَّ الطغيان واضمحلَّ الخير، حتى المخترعات التي تكبروا بها وطغوا وبغوا هل توصلوا بها إلى الخير والرحمة، أم صارت أكبر نكبة على البشر وأعظم مصيبة إنسانية؟! فأين العقل، وأين العلم؟! إنّ من أكبر الدلائل على رشْد الرشيد وسفَه السفيه تصرفاتِه ونتائجَ أعماله وثمراتِها.

انظر إلى أحوال الرسل وأتباعهم كيف هُدُوا إلى كلِّ عقيدة صالحة نافعة، وإلى كل خلق جميل وعمل صالح، وكيف نَهوا وحَذّروا عمّا يضاد ذلك ويناقضه، وكيف نشروا الصلاح والرحمة والحكمة على البلاد والعباد، وكيف تم بإرشادهِمُ الصلاحُ والفلاح

(١) انظر: «الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أقوال الملحدين» لعبد الرحمن الناصر بن سعدي ص٧٠.

والسعادة العاجلة والآجلة. فلا تجد علمًا نافعًا، أو خلقًا فاضلًا، أو خيرًا شافيًا، أو شرًّا مدفوعًا، أو ضررًا مرفوعًا إلّا بسبب الرسل، وإرشادِهم وسعيِهم [1].

فإذا كان هذا هو التراث الذي يدلّ على الماضي- بتعبيرهم- وذلك هو التقدم الذي يشير إلى المستقبل، فأسألُ الله العظيم أن يرزقنا ماضينا، وأن يعصمنا من مستقبلهم.

---

(١) انظر: «الأدلة القواطع» ص٢٨-٣٠.

المطلب الثاني: الردّ على الادّعاء بأن الحديث نصٌّ غير مقدس

الشبهة الأولى: السنة اجتهاد بشري تحوَّل بفعل الفقهاء إلى نصٍّ مقدس

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وبعبارة أخرى، أدى التوحيد بين «الدين» و«التراث» إلى إضفاء القداسة على ذلك التراث، وإلى تحويله من مرتبة النصوص الثانوية إلى مرتبة النصوص الأوّلية، واقتصرت مهمة العقل على التكرار والشرح والترديد. وقد أدى ذلك كله إلى ركود الثقافة، التي عززت بدورها ركودَ الواقع العربي المنتج لهذه الثقافة»[١].

ويقول: «الحديث نصٌّ متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبولًا ورفضًا بناءً على معاييرَ اجتهادية وإنسانية، أي طبقًا لفكر إنساني متطور بطبيعته ومرتبط بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه، هذا من حيث هو نصٌّ خام قبل أن يواجهه العقل بالفهم والتفسير والتأويل فهو نصٌّ تكوَّنَ ومازال يتكوَّنُ من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللحظات الأولى للنطق به، والمسافة التي تفصله عن المقدس مسافةٌ شاسعة يكاد معها يكون نصًّا إنسانيًّا»[٢].

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٢٠.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ١٢٧.

ويقول الدكتور محمد أركون: «كانت سنوات النضال من أجل الحصول على الاستقلال السياسي قد دارت بين عامي (١٩٤٥-١٩٧٠) تقريبًا. وفي تلك الأثناء كنا نأمل بأن الانفتاح على النقد التاريخي الحديث الذي تجلّى أثناء عصر النهضة (١٨٣٠-١٩٤٠) في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا سوف يمتد لكي يشمل موضوعات محرَّمة كالدراسات القرآنية مثلًا. وهي دراسات تشتمل على المجالات التي خُلع عليها التقديس لاحقًا كالقانون المُستَلحق من قبل الشريعة، وكتب الحديث التي رفعت إلى مرتبة الأصول منذ أن كان الإمام الشافعي قد قام بتدخله المعروف (٢٠٤هـ-٨٢٠م)»[1].

ويقول المهندس محمد شحرور: «يبقى السؤال الهام وهو موقفنا من ﷺ أو من السنة. هنا يجب علينا وضع النقاط على الحروف بالنسبة للنبي ﷺ، فهناك موقفان أساسيّان متمايزان منه؛ الموقف الأول نبيًّا مع ما نكنُّ له من عظيم الحب والاحترام والتقدير. والموقف الثاني منه مشرّعًا.

أمّا الموقف الأول فإني لا أتصور إنسانًا مسلمًا وعربيًّا يمكن أن يقف موقفًا سلبيًّا من النبي ﷺ لأن مثل هذا الموقف خيانة للدين من قبل المسلم وخيانة للقومية من قبل العربي. ولا أتصور إنسانًا عربيًّا بغض النظر عن دينه يقف موقفًا سلبيًّا من النبي ﷺ يقول عن نفسه: إنه وطني أو عربي.

أما موقفنا من النبي ﷺ مشرعًا فهو موقف دقيق جدًّا. إذ كيف يمكن أن نقول: إن ما فعله النبي ﷺ هو الاحتمال الأول لتطبيق الإسلام في القرن السابع، وفي شبه جزيرة العرب، وبالوقت نفسه نقرأ الآية ﴿ **لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ** ﴾ [الأحزاب: ٢١]

لقد بحثنا في السنة فوجدنا أن تعريف السنة بأنها «كل قولٍ أو فعلٍ أو إقرارٍ أو نهيٍ قام به النبي ﷺ" إنما جاء من قبل الفقهاء وليس من قبل النبي نفسه؛ حيث كان النبي ﷺ يصرُّ

(١) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٢٣.

على تدوين الكتاب، وكان في الوقت نفسه يأمر الناس بعدم تدوين أقواله الشخصية، فمن هذا خلصنا إلى مفهوم معاصر للسنة النبوية؛ حيث كان دور النبي ﷺ هو تحويل المطلق إلى نسبي والحركة ضمن حدود الله، في القرن السابع، في شبه جزيرة العرب، وقد نجح في هذا نجاحًا باهرًا، وفي هذا المفهوم يكون أول عظيم في التاريخ، وهذه هي سنته على مر العصور والتي وجب علينا التقيد بها، وهي تحويل المطلق إلى نسبي، أي أن باب الاجتهاد في الأحكام لا يقفل، وباب التأويل في القرآن لا يقفل»[1].

ويقول: «لنلاحظ أن النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم لم يعتبروا في وقت من الأوقات أن الأحاديث النبوية هي وحي. فهو عليه السلام من جهته لم يأمر بجمعها كما فعل مع الوحي "الكتاب"، وكذلك الأمر مع الخلفاء الراشدين فقد فهموا أنها كانت نتيجة تعامل مع واقع معين في ظروف معينة عاشها النبي ﷺ وجابَهَ فيها عالم الحقيقة المكاني والزماني، فهي بهذا تشكل منبعًا ثريًّا يستفيد منه المؤمنون عامَّة، والعلماء المشرِّعون خاصة»[2].

ويقول الدكتور سيد القمني: «ووجه المشكلة هنا أن الحديث قد أصبح مصدرًا من مصادر التشريع إلى جوار النص الأصلي (القرآن الكريم) إضافة إلى الإجماع والقياس، بل تم إلباس المصادر الأربعة قدسية القرار الإلهي رغم أنها جميعًا إنسانية بشرية تتفق ومعارف الزمن الذي انتهى إليه وأقرَّها» [3].

ويقول جمال البنا: «لقد ترك الفقهاء القرآن وراء ظهورهم، وعمَدُوا إلى السنّة التي اتسعت أبوابها بحكم ألوف الأحاديث الموضوعة فأعملوها وأغفلوا القرآن. وكان عليهم أن يعلموا أن السنَّة حتى لو كانت صحيحة فإنها لا تماثل القرآن، وليس لها تأبيدُ القرآن. بعد أن نهى الرسول عن كتابة حديثه وأمر من كتب شيئًا أن يمْحُه. وما ظلّ

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق ص ٥٤٥.

(٣) «الفاشيون والوطن» ص٢٧٢،٢٧١.

المسلمون يستلهمون أحكامَهم من فقهائهم فلن يكون هناك تقدم؛ لأنهم اشتروا الذي هو أدنى بالذي هو خير، وتركوا القرآن وراءَ ظهورهم»[١].

الجواب:

لم يختلف اثنان من أئمة المسلمين المعتبرين أن عمدة التشريع الإسلامي: القرآن والسنة الصحيحة، وكلُّ ما يُحتج به في دين الله لابد أن يرجع إليهما أو إلى أحدهما[٢]، وكلاهما قد جاءَ به الرسول ﷺ فمن كذبه فقد كذب بالرسالة، وكان كافرًا بالجميع، قال تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [آل عمران: ٣١].

والصحابة كانوا يبتدرون أمرَ الرسول ﷺ ويتفانون في طاعته وما كانوا يسألون هل هذا كلام الله أو من كتاب الله، أم من كلامك. والصحابة وأتباعهم- أهل السنة- إلى يومنا هذا لم يفرقوا ولم يقولوا هذه الأحاديث في تفسير الكتاب فنتبعها، أمّا ما لم يكن شرحًا لكتاب الله فلا نلتزم بها ولكن نأخذ منها ما نشاء وندع ما نشاء.

والقوم يجعلون تفسير الرسول ﷺ للقرآن لا يخرج عن كونه اجتهادًا من الاجتهادات البشرية، باعتبار أن النبي ﷺ بشر. فالسنة عندهم ليست مصدرًا للتشريع، وإنما هي شرح للقرآن، وهذا الشرح اجتهاد بشري.

والعجيب في الأمر أن الفصل بين الدليل والمدلول (أو النص وفهمه) لو كان يلزم منه- إذ هو لا يلزم- أن يكون فهم الرسول اجتهادًا ظنيًّا لا يصل إلى مرتبة التعيين؛ لكان هذا اللازم كافيًا في بطلان الملزوم. ولقد التزموا هذا اللازم الذي يجوز على الرسول أن يكون غير متيقّن من رسالته، ويجعل المتبع لسنة النبي ﷺ متخلفًا يقف ضد التقدم والحركة، وهذا يعني أنهم أبطلوا كلامهم بما التزموه.

---

(١) «الحجاب» ص٧٨.

(٢) كالإجماع والقياس.

والادّعاء بأن الإمام الشافعي هو الذي حوّل السنة من نصٍّ شارح إلى نصٍّ مشرع ادّعاءٌ يكفي تصوره في إثبات بطلانه؛ لأن لازم هذا الكلام أنه لم يكن قبل الإمام الشافعي أئمة تناولوا السنة بالرواية والدراية، وأنهم كانوا ينتظرون الإمام الشافعي ليحدّد لهم ما هي القيمة العلمية للسنة؟ أهي نصٌّ شارح أم مشرع؟ ويجب علينا حتى نصدق هذا الكلام أن نمحو من ذاكرتنا عصرَ الصحابة وعصر التابعين، ونتصور أنه لم يكن هناك من تكلم في حجية السنة منذ مات النبي ﷺ حتى جاء الإمام الشافعي (١٥٠هـ-٢٠٤هـ).

ويجب علينا أن نمحو من ذاكرتنا مذهبَيْنْ من المذاهب الأربعة الكبار وهي مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان (٨٠هـ- ١٥٠ هـ) الذي تتلمذ الإمام الشافعي على أحد تلامذته، ومذهب الإمام مالك (٩٣ هـ-١٧٩ هـ) الذي تتلمذ عليه الإمام الشافعي مباشرة، وإن لم نستطع أن نمْحوَهُما فلا أقلّ من أن نتوهَّم أن كل الأحكام الفقهية التي استنبطوها وقالوا بها لم تعتمد إلا القرآن الكريم وما كان شرحًا له من السنة، أمّا نصوصُ السنة التي تشرّع أحكامًا بذاتها فهذه يجب أن نتوهم أن أحدًا لم يلتفت إليها قبل الإمام الشافعي، وإن التفت إليها أحدٌ لم يلتزم بها، وإن التزم بها لم يُلزِم بها الآخرين.

يبقى إشكال يمنعنا حتى من أن نعيش في هذا الوهم، وهو وجود «الموطأ» كتاب الإمام مالك المشهور، وهو مطبوع ومتداول لم ينقطع نسخه منذ تأليفه وحتى يومنا هذا، وهو أول كتاب وصلنا في علم الحديث. وقد وزّع فيه الإمامُ الأحاديثَ التي جمعها على أبواب الفقه، ولم يجعلها شرحًا للقرآن.

أما سلبُهم لصفة الوحي عن السنة استدلالاً بما ورد في بعض الأحاديث من النهي عن كتابة غير القرآن، فيعد دليلاً ظاهرًا على المسلك الانتقائي المغرض الذي يسلكه الكثير من العصرانيّين؛ إذ إنّ أحاديث النهي عن كتابة غير القرآن أحاديث آحاد، لا يصح الركونُ إليها على مذهبهم، ومع ذلك يستدلّون بها لخدمة مذهبهم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يطرحون الأدلة الأخرى التي تصرح بالإذن بكتابة غير القرآن، ويتجاهلون

إجماع المسلمين بعد ذلك على استحباب كتابة الحديث، يقول الإمام النووي: «قَوْله ﷺ: (اُكْتُبُوا لأَبِي شَاه)، هَذَا تَصْـرِيح بِجَوَازِ كِتَابَة الْعِلْم غَيْرَ الْقُرْآن، وَمِثْله حَدِيث عَلِيّ: "مَا عِنْده إِلاَّ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَة" وَمِثْله حَدِيث أَبِي هُرَيْرَة: "كَانَ عَبْد الله بْن عُمَر يَكْتُب وَلاَ أَكْتُب" وَجَاءَتْ أَحَادِيث بِالنَّهْيِ عَنْ كِتَابَة غَيْرَ الْقُرْآن، فَمِنْ السَّلَف مَنْ مَنَعَ كِتَابَة الْعِلْم، وَقَالَ جُمْهُور السَّلَف بِجَوَازِهِ، ثُمَّ أَجْمَعَتِ الأُمَّة بَعْدهمْ عَلَى اسْتِحْبَابه، وَأَجَابُوا عَنْ أَحَادِيث النَّهْي بِجَوَابَيْنِ: أَحدهمَا: أَنَّهَا مَنْسُوخَة، وَكَانَ النَّهْي فِي أَوَّل الأَمْر قَبْل اشْتِهَار الْقُرْآن لِكُلِّ أَحَد، فَنَهَى عَنْ كِتَابَة غَيْره خَوْفًا مِنْ اخْتِلاَطه وَاشْتِبَاهه. فَلَمَّا اشْتُهِرَ وَأُمِنَتْ تِلْكَ الْمَفْسَدَة أَذِنَ فِيهِ، وَالثَّانِي: أَنَّ النَّهْي نَهْي تَنْزِيه لِمَنْ وُثِقَ بِحِفْظِهِ وَخِيفَ اتِّكَاله عَلَى الْكِتَابَة، وَالإِذْن لِمَنْ لَمْ يُوثَق بِحِفْظِهِ. وَالله أَعْلَم»[(١)].

أما محاولة البعض لنزع القداسة عن السنة بحجة أن تقديسها يعد مضاهاة للقرآن، ففهي محاولة ساقطة، وحجة داحضة، قد تنبأ بها النبي ﷺ، وحذَّر أمته من أصحابها فقال: «أَلا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ، أَلا يُوشِكُ رَجُلٌ يَنْثَنِي شَبْعَانًا[(٢)] عَلَى أَرِيكَتِهِ يَقُولُ: عَلَيْكُمْ بِالْقُرْآنِ، فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلالٍ فَأَحِلُّوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلا لا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الأَهْلِيِّ، وَلا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السِّبَاعِ»[(٣)].

---

(١) «شرح مسلم» (٩/ ١٢٩).

(٢) في عامة النسخ بالتنوين وفي إحداها: شبعان بغير تنوين، وشبعان جاء تأنيثه شبعى وشبعانة، وقد قالوا في الصفة على وزن فعلان يشترط في منعها من الصرف أن لا تؤنث بالتاء، فإن أنثت بها تمنع من الصرف.

(٣) أخرجه الإمام أحمد (١٧١٧٤، ١٧١٩٤، ١٧١٩٣،) وأبو داود (٣٧٩٨، ٤٥٩٤) والترمذي (٢٦٦٤)، وابن ماجه (١٢، ٣١٩٣)، والدارمي (٦٠٦)، وابن حبان (١٢) والحاكم وصححه (١/ ١٠٩) من وجوه.

الشبهة الثانية: من الصعب استثمار الدلالة في السنة لظنّية ثبوتها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لكنّ الملابسات الخارجية لتكون السنن لم تحظَ بمثل ما حظيتْ به تلك التي أحاطت بالقرآن، ممّا جعل استثمار الدلالة في السنن أمرًا أصعبَ من مثيله في القرآن. لذلك لا تنقسم الدّلالات التي تنتجها السنن نفسَ القسمة التي وجدناها لأنماط الدلالة في القرآن، بل تنقسم- استنادًا إلى كيفية الانتقال- إلى ثلاثة أقسام: المتواتر، والمشهور، والآحاد. والدلالة في هذه الأقسام الثلاثة تكون- في نظر الإمام الشافعي- دلالة قطعية تعلو على دلالة «القياس»، التي هي- في نظر الإمام الشافعي- دلالة ظنية احتمالية دائماً. ومن البديهي أن الدلالة القطعية لأنماط التحمل الثلاث المشار إليها لا تكون كذلك- أي قطعية- إلا بشرط جوهري هو شرط اتصال سلسة الإسناد من المصدر- الراوي الأول- إلى المنبع، النبي ﷺ، وإذا كان الأحناف يتفقون مع الشافعية في قطعية دلالة المتواترات والمشهورات؛ فإنهم يختلفون عنهم- كما سبقت الإشارة- في دلالة الآحاد، ويرون أنها ظنية احتمالية»[١].

ويقول الدكتور سيد القمني: «والمعلوم لأي مبتدئ أن أحاديث المعاملات جميعها أحاديث آحاد، وتعني أن قائلها صحابي مفرد سمعها وحده من النبي، ومن النادر أن تجد بينها أكثر من قائل سمعها، والمعلوم أيضًا أن أحاديث الآحاد أدنى درجة من حيث الصحة عن الحديث المتواتر، والحديث المتواتر هو الصحيح صحةً كاملة مطلقة، لكن المشكلة أن علماء الحديث قد اختلفوا حول هذا المتواتر بدوره، المكثرون منهم قالوا إن عددها لا يزيد عن سبعة أحاديث، والمقلّون لم يعترفوا سوى بحديث واحد متواتر هو

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٠٤،١٠٣.

«من كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»، وهذا يعني أن ما عداه من مئات ألوف الأحاديث هي أحاديث آحاد.

وهنا يطرح السؤال نفسه: هل من العدل أو مِن الدين أو مِن الحكمة أو مِن أصول فقه القانون أن تشكّل حوارات جانبية وأحاديث انفرادية قواعد للتشريع العام على المجتمع؟ وهذا بالطبع إذا سلمنا بالطهرانية والصدق المطلق للرّواة ورجال الإسناد»[١].

الجواب:

أولاً: من المعروف لطلبة العلم المبتدئين أن هذه التقسيمة الثلاثية التي أشار إليها الدكتور نصر أبو زيد لا علاقة لها بالدّلالات، وإنما تتعلق بكيفية وصول الخبر إلينا، ولا تفيد أكثر من قطعية أو ظنية الثبوت.

ثانيًا: لم يقل الإمام الإمام الشافعي أو غيره بقطعية حديث الأحاد من جهة الثبوت، فضلاً عن القول بقطعية دلالته، وتقديم أحاديث الأحاد على القياس إنما هو من جهة الاحتجاج والعمل، ولا يرجع هذا إلى باب الدلالات.

ثالثًا: مفهوم حديث الأحاد لا يعني بالضرورة أن يكون راوي الحديث صحابيًّا واحدًا، فالحكم بكون الحديث متواترًا أو لا إنما يكون بالنظر إلى جميع طبقات السند وليس إلى طبقة الصحابة فقط، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ الحديث الذي يرويه أكثر من صحابي عن أكثر من تابعي وهكذا في جميع الطبقات، دون أن يصل إلى حد التواتر؛ إنما هو من حديث الأحاد، والحديث الذي يرويه صحابي واحد لا يعدو أن يكون قسماً من حديث الأحاد، وهذا معلوم للمبتدئين في علم مصطلح الحديث. يقول الدكتور محمود الطحان في كتابه المقرر على طلبة كليات الشريعة: «ينقسم الخبر باعتبار وصوله إلينا إلى قسمين: فإن كان له طرق بلا حصر عدد معين فهو المتواتر، وإن كان له طرق محصورة بعدد معين فهو الآحاد[٢]».

---

(١) «الفاشيون والوطن» ص٢٣٢.

(٢) «تيسير مصطلح الحديث» ص ١٩-٢٢.

الشبهة الأولى: لم يتنبه القدماء إلى معضلة عجز البشر عن الوصول إلى القصد الإلهي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وللمعضلة بعدها الميتافيزيقي الذي لم يتنبه له القدماء تنبهًا واضحًا، وإن مسّوه مسًّا غير مباشر. هذه المعضلة هي: كيف يمكن الوصول إلى المعنى «الموضوعي» للنصّ القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديّتهم ونقصِهم الوصول إلى «القصد» الإلهي في كماله وإطلاقه؟! لم يزعم أي من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف- وإن لم يقرروا ذلك صراحة- بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب»[1].

ويقول خليل عبد الكريم: «وفي رأينا أن الحكومة الدينية لم تتحقق في تاريخ الإسلام إلّا على يد نبيه محمد ﷺ حتى حكومة الخلفاء الراشدين الأربعة: أبي بكر وعمر وعثمان وعلي لم تكن كذلك، بل كانت بشرية، وكانوا هم أنفسهم يصرّحون بذلك، أمّا حكم محمد ﷺ فقد كان مؤيدًا بـ"الوحي"، يدله على حكم الله في كل واقعة، ويهديه إلى الصواب في كل مشكلة، ويمدّه بالجواب الصحيح عندما كان يُسأل سواء من أتباعه أو خصومه، ويصحّح له كل ما يفعله، ويرشده إلى الحق والعدل والصواب.. الخ. فهو إذًا الحكم الوحيد الذي يمكن أن نطلق عليه "الحكومة الإلهية" أو الحكومة الدينية"، والفترة التي حكم فيها يثرب هي التي يمكن أن تسمَّى بـ"مدينة الله". أمَا وقد انقطع الوحي بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى أي وفاته؛ فإنّ **معرفة حكم الله في أي قضية أو نازلة أو مشكلة متعذرٌ، بل هو مستحيل؛** لأن المرجع وهي» النصوص المقدسة» يختلف البشر فيها لاختلاف مداركهم ومشاربهم ونزعاتهم ومصالحهم ومكانتهم في المجتمع،

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص ١٥.

أي مواقعهم الطبقية يختلفون في تفسيرها، ومن يدع منهم أن تأويله هو الأصح المطابق لإرادة الرب الذي أنزل النص أو الرسول الذي قال «الحديث»؛ فإنه يكون متعسفًا»[١].

ويقول الدكتور سيد القمني: «بيقين الإيمان نؤمن ونسلم بأن هناك حقائق ومعارف وقيمًا قدسية مطلقة، لكنا نؤمن أيضًا أن هذه المعارف والقيم القدسية لا سبيل لبشرٍ إلى الاطّلاع على غيوبها ومعرفتها معرفة كاملة مطلقة، لسبب بسيط وبدهي هو أنها من خصوصيات الله تعالى وحده دون غيره، وأنه غاية ما يمكن القول بشأنها أننا نعلم منها الظاهر فقط. لذلك تختلف معرفة هذا الظاهر باختلاف عقولنا وقدراتنا وظروفنا ومعارفنا وبيئاتنا وزماننا وأغراضنا، فالظاهر هو النسق الممكن الذي يسمح بالاختلاف حوله، أمّا الباطن فهو الغيبي المطلق الكامل الذي يليق بعلم الله وجلاله وكماله. ولا يزعم زاعم أنه بإمكانه الاطّلاع على المعرفة الكاملة، وأنه الأوحد المطلع على الحقيقة النهائية المطلقة ليفرض هذا الزعم على كل العقول وعلى كل العباد؛ لأنه في هذه الحال كمن يزعم أن الله قد اختاره وحده من بين الناس واختصه بهذا العلم أو أنه الوحيد- دون الناس- الذي اطّلع على المقصد الإلهي السامي الذي يليق فقط بالذات الإلهية العلية»[٢].

الجواب:

القصد الإلهي المطلوب معرفته في علم أصول الفقه هو الحكم الشرعي، أي أن الحكم الشرعي هو مدلول خطاب الشرع. هذا هو التصور الذي قام عليه علمُ أصول الفقه، بل وعلمُ التفسير أيضًا؛ فهو ينبني على إمكانية معرفة القصد الإلهي إمّا على سبيل اليقين، أو على سبيل الظن الراجح، وكلاهما يسمَّى علماً.

وبهذا يثبت مدى التلاعب في تغليف تلك الدعوى بأن العلماء قديماً لم يمسّوها مسًّا

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص ٦٨،٦٧.

(٢) «الفاشيون والوطن» ص٧٨.

مباشرًا، وإنْ مسّوها فبطريقة غير مباشرة، حيث ظهر بجلاءٍ أنّ هذا إمّا كلام من لا يعرف شيئًا عن الأساس الذي انبنى عليه الدين الإسلامي بشكل عام، وانبنى عليه بشكل خاصّ علم أصول الفقه المعني باستنباط الأحكام من أدلة الشـرع، أو يكون هذا كلام من نهى الله عن فعلهم، فقال: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١].

ونحن نسلم بأن طاقة البشر محدودة، والنقص وصف لازم لهم، وخالق البشـر ﷻ له الكمال المطلق، ولهذا أخبرنا الله ﷻ أنه لا يستطيع أحد من البشر أن يحيط علماً بالله، قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وقال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣].

ولكن الإدراك هو الإحاطة، والرؤية الكاملة المستلزمة للإحاطة منفية، لا أن مطلق الرؤية منفي؛ حيث أخبر النبي ﷺ أننا نرى الله ربَّنا يوم القيامة كما نرى البدر في الدنيا، كما جاء في الحديث الصحيح: كنّا عند النبي ﷺ فنظر إلى القمر ليلة- يعني البدر- فقال: «أَمَا إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا، لاَ تُضَامُّونَ- أَوْ لا تُضَاهُونَ- فِي رُؤْيَتِهِ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لا تُغْلَبُوا عَلَى صَلاةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ، وَقَبْلَ غُرُوبِهَا فَافْعَلُوا». ثُمَّ قَالَ «فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا»(١).

وهذا التفريق بين الرؤية المطلقة ومطلق الرؤية لا يختصُّ بالرؤية، بل يتّسع ليشمل أوجهَ العلم كلها، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فالله ﷻ نفى إحاطة العلم أو العلم المطلق، فلا أحدٌ يستطيع أن يعلم كلّ شيء، أو كلّ شيء عن الله، ولكن هذا لا يقتضـي نفي مطلق العلم، فما من عاقل يقول إننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن أي شيء، أو إننا لا نستطيع معرفة أي شيء عن الله.

---

(١) البخاري (٥٧٣)، ومسلم (١٤٦٦).

وقد أخبرنا الله أنه هو الذي يُعلّم ويُفهّم، قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقال تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، وهو ﷻ الذي يعطي الحكمة لمن يشاء ﴿وَمَن يُؤۡتَ ٱلۡحِكۡمَةَ فَقَدۡ أُوتِيَ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [البقرة: ٢٦٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢].

والله ﷻ أخبرنا أنه بعث الأنبياء- وخاتمهم محمد ﷺ- ليعلّموا الناس الكتاب والحكمة، قال تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٥١].

فنبينا محمد ﷺ علّمنا ما أراده الله تعالى منا، بل وما أراده من الأمم السابقة، قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥].

فهل يقول عاقل- فضلاً عن مسلم- إننا لا نستطيع أن نجزم بأن الله قصد وأراد من عباده أن يوحدوه ويعبدوه وحده، ولا يشركوا به شيئًا؟!

الشبهة الثانية: المطابقة بين القصد الإلهي والفهم الإنساني زعمٌ يؤدي إلى الشرك

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «النص منذ لحظة نزوله الأولى- أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي- تحوّل من كَوْنه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهماً (نصًّا إنسانيًّا)؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أوَّل مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشـري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية. إنَّ مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث إنه يطابق بين المطلق والنسبي وبين الثابت والمتغير، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول. إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشرًا، والتركيز على حقيقة كونه نبيًّا»[(١)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «إن الانبثاق ثم التوسع السـريع للدولة التي تصـرح بأنها إسلامية (أي الخلافة الأموية ثم العباسية) قد شجع على تشكيل ما سوف أدعوه **بالظاهرة الإسلامية** تمييزًا لها **عن الظاهرة القرآنية**. فهناك سمات تمييز واختلاف معينة بينهما وليستا متطابقتين على عكس ما نتوهم»[(٢)].

ويقول الدكتور حسن حنفي: «العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتأويل إذا كان القرآن- الوحي- هو التعبير عن العلم الإلهي، فإن الفهم الإنساني المرتبط بآفاق الزمان والمكان هو الذي يحوّل هذا الوحي إلى معنى ودلالة، وهكذا يتحول الإلهي إلى الإنساني»[(٣)].

---

(١) «مفهوم النص» ص ١٢٦.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٩٨.

(٣) «من العقيدة إلى الثورة» (١/ ٤٣٧).

ويقول المهندس محمد شحرور: «بما أن نمط التفكير الإنساني لا يمكن أن يتم بدون لغة، فيجب أن يصاغ الكتاب بلغة إنسانية أولاً، وثانيًا أن تكون هذه الصياغة لها طابع خاص وهو أنها تحتوي المطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإنسانية في فهم هذا المحتوى، وهذا ما نعبر عنه بثبات الصيغة اللغوية "النص" وحركة المحتوى، ففي هذه الحالة يمكن أن نقول: إن ذا من الله سبحانه وتعالى؛ لأن الإنسان عاجز عن تحقيق هذه الشروط. فإذا كان هذا الكتاب يحتوي على هذه الخاصية، فعند ذلك تعطَى آياتُه طابعَ القدسية أو النص المقدس الذي لا يمس ولا يحرَّف، وإنما يجري تأويله على مرِّ العصور والدهور، وفي هذه الحالة فقط لا يعتبر الكتاب تراثًا، وإنما التراث هو الفهم النسبي للناس له في عصر من العصور، حتى ولو جاء هذا الفهم من عهد صدر الإسلام. أي أن ما حدث في القرن السابع في شبه جزيرة العرب هو تفاعل الناس في ذاك الزمان والمكان مع الكتاب، وهذا التفاعل هو الاحتمال الأول للإسلام (الثمرة الأولى)، وليس الوحيد وليس الأخير، وقد كان هذا التفاعل إنسانيًّا في محتواه (إسلاميًّا) قوميًّا في مظهره»[١].

ويقول: «إن الله مطلق، ومعلوماته مطلقة، وعند الله توجد الحقيقة الموضوعية بشكل مطلق، والله سبحانه وتعالى ليس بحاجة إلى أن يعلم نفسه أو يهدي نفسه. وبما أن الناس في فهمهم للحقيقة يحملون طابعَ النسبية، أي أنهم لا يفهمون إلا حسب الأرضية المعرفية "مستوى المعرفة" الموجودة عندهم، فقد أخذ الله تعالى ذلك بالحسبان لدى إعطاء الناس ما يشاء من علمه.

من هنا نفهم الحقيقة الكبيرة وهي أن النبيﷺ لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانةً تلقَّاها وأدَّاها للناس دون تأويل، وإنما أعطاهم مفاتيح عامة للفهم. أما مقولة: «**إن النبي ﷺ كان قادرًا على أن يؤول القرآن"** فنقول:

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٢٩.

١ - إمّا أن يكون تأويله صحيحًا بالنسبة لمعاصريه فقط، أي التأويل الأول فيكون بذلك قد تسبب في تجميد التأويل، وتجميد حركة العلم والمعرفة، وإلزام الناس بكلامه، ثم تتقدم المعرفة الإنسانية مع الزمن وتظهر العلوم فتبدأ تأويلاته قاصرة، ويكون بذلك قد قصم ظهر الإسلام بنفسه.

٢ - وإمَّا أن يكون تأويله صحيحًا بالنسبة لجميع العصور أنّ النبي كان يستطيع أنْ يؤول كلَّ آيات القرآن التأويل الصحيح في جميع الأزمان، فيكون بهذا قد تسبَّب بما يلي:

أ - لا يوجد أحدٌ من العرب الذين عاصروه قادرٌ على فهم التأويل.

ب - لو أن النبيﷺ كان قادرًا على التأويل الكامل لكلّ القرآن لكان ذلك يعني أن النبي ﷺ كامل المعرفة، ومعرفته بالحقيقة معرفة مطلقة فيصبح شريكًا لله في علمه المطلق.

ج - يفقد القرآنُ إعجازه»[١].

الجواب:

يتبينَّ فسادُ تلك الشبهة من خلال النقاط التالية:

أولاً: إذا كان المقصود بالدلالة الذاتية للنصِّ القصدَ الإلهي، فما معنى التشكيك في وجود تلك الدلالة بقول بعضهم «على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية»؟ هل معنى هذا عدم وجود القصد الإلهي؟ أي أن الله لا يقصد من كلامه شيئًا؟ أيكون كلام الله لغوًا وعبثًا، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا؟ أم المرادُ أنه لا يوجد قصدٌ إلهي معين، بل إنه يتغير بتغير المخاطبين مع ثبات الكلام؟

لا يمكن أن يكون هذا هو المراد، لأنهم وصفوا الإلهي بأنه مطلق وثابت، إذًا فالقصد الإلهي من وراء كلام الله لا يمكن أن يتغير بتغير الزمان.

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٣١.

وإذا كان الكلام علامةً على قصد الله، ولا يكون الكلام علامةً إلا إذا كانت دلالة تلك العلامة معلومةً للمخاطب، فكيف تنزل القرآن بلسان العرب ليراد به غير ما يفهمه العرب؟ هذا ضرب من الجنون بلا شك!!

بل كيف يستخدم الله لسان العرب، ويقول: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ويكون القصد الإلهي غير مطابق لهذا اللسان؟! أيكون هذا كذبًا من الله؟! تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. أم يكون تلبيسًا على المخاطبين؟!

ثانيًا: لم يقف العبثُ عند هذا الحد، بل جعلوا فهمَ الرسول للقصد الإلهي مستحيلاً، وأنّ من قال بجواز ذلك من المسلمين فقد وقع في نوع من الشـرك؛ حيث جعل الرسول إلهًا ونفى بشـريَّتَه. فالمشرك عندهم من ادّعى أن الرسول يفهم الرسالة التي أُرسل بها، وأنه أوصلها كما أراد الله!!

إذًا، ما معنى كونه رسولاً إذا لم يفهم قصد من أرسله، ويعي حقيقة رسالته؟ وهل الرسالة مجرد إبلاغ حروف وألفاظ، لا معاني ودلالات؟! وهل يمكن أن يبلغ رسالة لا يفهمها فهماً يطابق قصدَ من أرسله، وينقل عنه قوله ﷻ: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾ [النحل: ٤٤] وقوله ﷻ: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ﴾ [الجمعة: ٥]؟! فهل يجعل اللهُ الرسولَ مثل اليهود؟!

إن النبوة- في أحد معانيها- من الإنباء، أي الإخبار، فالنبي ﷺ يخبر العباد بمراد الله منهم، إمّا بألفاظ من الله، أو بألفاظ منه ﷺ. ولذلك قال تعالى ﴿وَلَوۡ تَقَوَّلَ عَلَيۡنَا بَعۡضَ ٱلۡأَقَاوِيلِ ٤٤ لَأَخَذۡنَا مِنۡهُ بِٱلۡيَمِينِ ٤٥ ثُمَّ لَقَطَعۡنَا مِنۡهُ ٱلۡوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤-٤٦]، فالله كما أنه لا يقر قولاً لم يقله، حتى لا ينخدع الناس، فكذلك لا يقر فهماً خاطئًا للرسول لنفس السبب، وآيات العتاب شاهدة بذلك.

ثم لنفرض جدلاً- وجدلاً فقط- أن الكلام لا يؤدي إلى المقصود منه، وهو الدلالة على قصد المتكلم، فما المانع من أن يُفهم اللهُ رسولَه ﷺ بمراده وقصده؟ وما وجه انتفاء البشرية عن الرسول ﷺ بمعرفة قصد الله؟! وهل معنى أن الرسول بشر أنه كسائر البشر في كل شيء؟ ألا يجوز أن تكون له خصوصيات؟ وكيف لا والرسالة أول تلك الخصوصيات؟! ألم يطلعه الله على بعض الغيب، من الماضي والحاضر والمستقبل؟! فما المانع إذًا من أن يطلعه الله على قصده ولو من غير كلام؟

وهل تقديس النبي ﷺ أصبح جريمة؟ إن من يقول بذلك لا يعرف معنى المقدس، أو يعرف ويُلبس، فالمقدس هو المطهَّر من العيوب والنقائص. والقداسة الكاملة المطلقة لا تكون إلا لله، ولكن هناك قداسة نسبية كقداسة الأنبياء وسيدهم محمد ﷺ. فالنبي ﷺ معصوم من الخطأ، وهذه قداسة ليست لغيره من البشر إلا الأنبياء. ولكنه مع ذلك بشر والبشريةُ يعتريها النقص. فالزواج وإن كان كمالاً في المخلوق، ولكن نقص في حق الخالق؛ لأن الإنسان يتزوج ويلد ليسد حاجته ونقصه، وهذا لا يليق بالخالق.

المقصود أن القداسة نسبية، وهذه النسبية لا تختص بهذه الصفة، فالله هو الرحيم، أي له الرحمة المطلقة، والنبي ﷺ رحيم، قال تعالى ﴿بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١٢٨]، ولكن رحمة المخلوق- وإن كَمُلت في حق البشر- تختلف عن رحمة الخالق. فالله هو القدوس، والرسول مقدس، ولكن ليست قداسة الله ﷻ كقداسة الرسول ﷺ.

ثالثًا: عندما يقال «الفرار من اللبن» قد يتعجب البعض ويتحير في فهم المراد من العبارة، وقد يضحك البعض الآخر، فالعبارة تتركب من مقدمتين ونتيجة، المقدمتان هما: الفرار من الجبن، والجبن من اللبن، والنتيجة: إذًا الفرار من اللبن.

كذلك عندما يقال إن المطابقة بين القصد الإلهي والفهم الإنساني نوع من الشرك؛ لأن القصد الإلهي مطلق وثابت، والفهم الإنساني نسبي ومتغير، والمطابقة بين المطلق والمتغير شرك.

فالقصد الإلهي: هو ما يريده سبحانه، والإرادة نوعان: إرادة كونية قدرية، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وإرادة شرعية، كقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ وَلِتُكۡمِلُواْ ٱلۡعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمۡ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

والفهم الإنساني هو نوع من العلم؛ لأن العلم هو مطلق الإدراك، أما الفهم فهو إدراك الشيء بالذهن، فكل فهمٍ علمٌ، ولا عكس. والشرك هو المطابقة بين إرادة العبد وإرادة المخلوقين، أو علم الله وعلم المخلوقين. أمّا أن يقول عاقل لمثله إنك بقولك «إن الله يريد منا كذا وكذا» قد أشركت؛ لأنك طابقت بين علمك وإرادة الله، فهذا هو المستحيل بعينه. فإمّا أن يكون أحدهما قد ألغى عقله، أو يريد من الآخر أن يلغيه، والذي يلغي عقله نخشى عليه من النار، وصدق الله إذ يقول: ﴿وَقَالُواْ لَوۡ كُنَّا نَسۡمَعُ أَوۡ نَعۡقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ١٠ فَٱعۡتَرَفُواْ بِذَنۢبِهِمۡ فَسُحۡقٗا لِّأَصۡحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠-١١].

رابعًا: من المعلوم من الدين بالضرورة أن الله أنزل القرآن على النبي ﷺ بلسان العرب، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢] ليفهموا مراد الله، ويقوموا به، ولم يكن هذا الأمر خاصًّا برسول الإسلام وخاتم الأنبياء، بل كل المرسلين أرسلهم الله ليعلموا أقوامهم بلغتهم التي يفهمون ألفاظها ومعانيها جيدًا، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤].

فالبيان الذي هو الإفصاح عن المراد، والكشف عن القصد، هو الغاية التي من أجلها تُستعمَل اللغة، وهذا من أجلِّ نعم الله على الإنسان، قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ ٢ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ﴾ [الرحمن: ١-٤]، ولا تكون اللغة كذلك إلا إذا كانت الألفاظ وما تدل عليه معلومةً للمخاطب، إمّا بنفسها، أو بما يحتف بها من قرائن، والمراد بها يسير فهمه ﴿لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ﴾ [ق: ٣٧].

وعليه، فتصور نزول القرآن بلسان العرب كافٍ في إثبات إمكانية الوصول إلى القصد الإلهي، بل وجوب استعمال العقل في معرفة مراد الله من العباد. فإذا أضيف إلى ذلك أن هذا القرآن مبين، وأن وظيفة الرسول ﷺ هي التبيين، لم يعد هناك ما يدعو إلى هذا الهراء وتلك الخرافات.

خامسًا: الابتلاء هو الغاية من وجود البشر على وجه الأرض، قال تعالى: ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: ٧]، وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: ٢]، ولا يتصور الابتلاء إلا بمعرفة المبتَلى بقصد المبتلِي منه؛ حتى يتحقق معنى الابتلاء، وما يترتب عليه من الثواب والعقاب.

فمَن وافق فعلُه إرادةَ الله الشرعية فقد فاز، ومن خالف فقد عصى واستحق العقاب. والأمر إذا لم يكن واضحًا منه المراد، مبينًا لقصد الآمر، لم يكن حجة عليه، ولجاز أن يتذرع بأنه وافق الأمر حسب فهمه واجتهاده، وهذا ما لم يحدث أبدًا.

حتى إبليس لم يدّعِ هذا الادّعاء- نسبية الفهم وتغيره- عندما سأله ربه: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ [الأعراف: ١٢]، وصرح بالدافع الذي توهمه، والذي يدل على استكباره على الأمر: ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢].

فما بال أولئك القوم فاقوا إبليس، وادّعوا أن من حقهم أن يفهموا الأمر كما أرادوا هم، لا كما أراد الله!!

الشبهة الثالثة: ادّعاء الوصول إلى القصد الإلهي يعني الحديث باسم الله

بيان الشبهة:

يقول الدكتور محمد أركون: «إن بلورة القانون الإسلامي وممارسته التاريخية ينبغي أن تُلحَق بالظاهرة الإسلامية، وبخاصة في جانبه المطبّق كقانون وضعي (أي فقه). وأما دور الظاهرة القرآنية هنا فيُختزل في الواقع إلى مجرد خلق التقديس، بل وحتى التأليه على كتب هذه الأحكام الفقهية التي أصبحت تدريجيًّا القانون الديني (أو الشريعة)»[١].

ويقول: «وبمعنى آخر، إن علم الأصول قد ساهم على المستوى الثقافي في جعل القانون المبلور والمنجز في الواقع من قبل القضاة والفقهاء الإسلاميين الأول من خلال الظروف الاجتماعية والثقافية الخاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا إبّان القرنين الأول والثاني الهجري، أقول قد ساهم في جعله يبدو مقدسًا ومتعاليًا ولا بشريًّا. وقد نتج هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حدٍّ كبير يستمر عرضه وتقديمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون إلهي»[٢].

ويقول خليل عبد الكريم: «وقال أحدهم إن من حقك أن تتحدث باسم الإسلام إذا اقتربت من أصوله الشرعية الصحيحة، ورغم غموض عبارة «أصوله الشرعية الصحيحة» وهل للإسلام أصول شرعية غير صحيحة؟! رغم ذلك فإن معنى مقالة هذا الأخ أن أي فرد أو جماعة تدّعي اقترابها مجرد اقتراب من»أصوله الشرعية الصحيحة» يكون من حقه أو حقها التحدث باسم عموم الإسلام، وهذا أحد الأسباب المهمة والجوهرية لـ»الخربقة» [في المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية: خربق الشيء أفسده]

(١) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص٢١١.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢١،٢٢.

الفظيعة التي تسود الفضاء الإسلامي، ويبدو والعلم عند الله وحده أن قائل هذه العبارة التي أفلتت من عقله الباطن ولكنها تشـي باليقين المترسب لدى الإسلامَوِيِّين جميعِهم لم يسمعْ بالحديث النبوي المعروف بحديث بريدة: «فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[(١)]، فإذا كان الرسول ﷺ يؤكد أن الصحابي (أحد الفاعلين الاجتماعيين والمشاركين في تجربة المدينة) قد يعجز عن الوصول إلى حكم الله الصحيح، فكيف يجيز الأخ الإسلاموي لأي مسلم اقترب من الأصول الشرعية الصحيحة أن يحتكر الحديث باسم الإسلام؟»[(٢)].

ويقول المهندس محمد شحرور: «إن آيات التشـريع ذات الكينونة المطلقة، وهي ما نسميه: «الشريعة الاسلامية» شيء والفقه الإسلامي - الذي يمثل تفاعل الناس وفهمهم للتشـريع في لحظة زمانية تاريخية معينة- شيء آخر تمامًا؛ إذ إن الشريعة الاسلامية إلهية، بينما الفقه الاسلامي إنساني تاريخي. وبدون وعي هذا الفرق وأخذه بعين الاعتبار لا أمل لنا بالخروج من المأزق بأن الإسلام إلهي، والفقه الإسلامي والتفسير إنساني.

وهذا هو الفرق بين الإسلام والمسلمين؛ فالإسلام هو التنـزيل الحكيم، والمسلمون همْ تفاعل تاريخي اجتماعي إنساني مع التنـزيل، أي التشخيص الواقعي التاريخي للتنـزيل، وسيكون هناك فرق بينهما في الماضي والحاضر والمستقبل..

والإصرار على أن التفاسير مطلقة مقدسة تمثل عينَ المقاصد الإلهية أمرٌ بالغُ الخطورة»[(٣)].

ويقول الدكتور سيد القمني: «ومن هنا، ساغ وباح للمسلمين الاختلاف في التفسير والتأويل؛ حيث الاختلاف بشـري، وطبيعة من طبائع الأشياء، لكن الجرم يقع حين

---

(١) رواه مسلم (١٧٣١).

(٢) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ٢٢٨.

(٣) «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» ص٩٤.

يزعم أحد المختلفين أن رأيه هو الصواب اليقيني الموافق للغرض الإلهي وأن ما خالفه هو الخطأ والانحراف، وهو ما يؤدي في النتيجة النهائية إلى أن ينسبَ الأولُ لنفسه كلَّ الصلاح والتقوى ويكفّر الآخر المختلف وينفيه من جماعة المؤمنين»[١].

والجواب:

من المعلوم أن الحديث باسم الله هو نتاج عقيدة نصرانية باطلة سوّغ بها رجالُ الدين النصراني أكثرَ انحرافاتهم؛ فهم يؤمنون بمبدأ «التوسط بين الله والخلق» الذي يقتضي ألا يذهب الإنسانُ إلى القائمين على الكنيسة ليعلمه كيف يعبد الله، بل يذهب إليه ليعبد الله بواسطته، وليس للمذنب أن يتَّجه بالتوبة إلى الله طالبًا الصفح والمغفرة، بل عليه أن يتَّجه إلى رجل الدين معترفًا أمامَه بذنبه ليقوم بالتوسط لدى الله فيغفر له. وتأسيسًا على هذا المبدأ حدثت المهزلة الشهيرة مهزلة صكوك الغفران.

وتستدل الكنيسة على هذا المبدأ بما تنسبه للمسيح أنه قال لبطرس كبير الحواريِّين: «أنت بطرس، وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها وأعطيك مفاتيح ملكوت السموات فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطًا في السماء وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات»[٢].

«ونحن لا نملك حياله إلا موقفًا واحدًا صريحًا هو موقف الإنكار القاطع لنسبة هذا القول إلى رسول الله المسيح ﷺ. إن هذا القول يخدش التوحيد الذي دعا إليه الأنبياء كافة، ويمسُّ العقيدة الإيمانية الصحيحة في جوهرها، وهذا نوع من دعوى الأناجيل الزاعمة بأن المسيح قال "أنا ابن الله" سواء بسواء، بل إن إنجيل متَّى ليصرح بأن المسيح إنما قال ذلك لبطرس مكافأة له على قوله "أنت المسيح ابن الله الحي". ولقد قال الحق-

---

(١) «الفاشيون والوطن» ص٧٨.

(٢) «إنجيل متَّى» (١٦:١٩-٢٠).

تبارك وتعالى-: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [آل عمران: ٧٩].

فالأنبياء دعاة التوحيد ورسل الحق لا يتصور أن تصدر عنهم دعوى فيها شائبة من شرك، وحاشا أن يزعم أحدٌ منهم لنفسه شيئًا من خصائص الألوهية، فضلاً عن أن يهبه لغيره.

والمسيح عليه السلام بشرٌ رسول، لايملك لنفسه ضرًّا ولا نفعًا، فكيف يجوز أن ينسب إليه أنه يمتلك مفاتيح الملكوت التي لا يملكها إلا الله وحده؟ وإذا كنا ننكر جازمين أن يملكها المسيحُ فلا معنى للجدال في كونه وهبَها لبطرس أو لم يهبها، وكوْن الكنيسة ورثتها أو لم ترثها. فالخطأ هنا أساسي لا يمكن إقرارُه، كما لايمكن أن نقر بأن المسيح إله»[1].

وتحريف الكنيسة للإنجيل وقولهم على الله غير الحق هو اعتقادٌ للمسلمين لا يصح إسلام المرء إلا به، وإلا كان جاحدًا للقرآن مكذبًا لربه القائل رضي الله عنهم: ﴿تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ﴿يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩]، ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا۟ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٧٥]، ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣١].

والذي يتجرَّأ على ربه فيجعل لنفسه حقَّ التحليل والتحريم ويرضى لنفسه أن يكون ربًّا من دون الله؛ فأي وازع يوقفه عن طغيان، وأي ضمير يردعه عن الفساد والإفساد، ولذلك انتشر طغيانُ الكنيسة واشتهر، ليس روحيًّا فقط، بل وماليًّا وسياسيًّا وعلميًّا.

---

(١) «العلمانية» سفر الحوالي ص٨٣،٨٢.

والسؤال الآن: ما هو وجه المقارنة بين دين محُرَّف ودين تعهد الله بحفظه ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر: ٩]؟! دين يدعي الإلوهية لرسوله، ودين يصرِّح ببشريته وعبوديته لله؟! دين يدعي العصمة لرجاله، ودين يأمرُ كلَّ مَن آمن به بالتوبة والاستغفار ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [النور: ٣١]؟! دين ينقص ويزيد تبعًا للأهواء الكنيسة، ودين أكمله رب العالمين ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]؟! دين يجعل لعلمائه حقَّ الوساطة بين العبد والرب، ودين يأمر علماءه بالقيام بمسؤولية تعليم العباد حتى يعبدوا ربهم دون وسيط ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ [التوبة: ١٢٢]؟!

ولنضرب مثالاً يوضح الغرض من المقارنة: لو قال أحد المسلمين: إن اليهود والنصارى- أهل الكتاب- كفار؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ [المائدة: ١٧]، وقال: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقال: ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ ﴾ [المائدة: ٧٨]، وقال: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾ [النساء: ١٥٠-١٥١]، وقال: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ [البينة: ١] فهل نحكم على القائل بمضمون هذه الآيات وغيرها أنه قد تحدث باسم الله كاذبًا على الله كما كان يفعل رجال الكنيسة؟!

وهل الذي يقول: إن الله قصد أو أراد من المؤمنين به وبرسوله ﷺ ألا يتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين[1]، وحذَّرهم من نفسه إن فعلوا ذلك- إلا فيما أباحه

(١) كما هو معلوم أن الولاء شيء والبر والإقساط شيء آخر، قال تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة:٨].

لهم- يكون قد تحدث باسم الله كاذبًا على الله؟! والله تعالى يقول ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨].وهل الذي يقول: إن الله أراد التيسيرَ على المؤمنين ورفع الحرج عنهم، وأنه لم يكلف العباد ما لا يطيقونه في دينهم يكون قد تحدّث باسم الله كاذبًا عليه؟!

والله يقول: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ويقول: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ﴾ [الحج: ٧٨]، ويقول ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وهل.. وهل.. وهل.. الخ.

المَبْحَثُ الثَّانِي

الردُّ على نفي امتلاك الحقيقة المطلقة

يشتمل على:

الشبهة الأولى: لا توجد ثمة قراءة بريئة.

الشبهة الثانية: سدنة التراث هم أصحاب القراءة المغرضة.

الشبهة الأولى: لا توجد ثمَّة قراءة بريئة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وثمة قاعدتان أساسيَّتان يحسُن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب. وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة «الإجراءات» التحليلية المستخدمَة في هذا الكتاب.

القاعدةُ الأولى: أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست خطابات «مغلقة» أو مستقلة عن بعضها البعض.

القاعدةُ الثانية: أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق واحدٍ منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة.. لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا بقدرٍ من الإمكان من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة تراثيًّا وإعلاميًّا. بوصف بعض الخطابات وصفًا يستهدف وضعها في قلب «الدين» ذاته.

هذا بالإضافة إلى أن «الدين» ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها- بدورها- بالسياق، وذلك بوصفها «خطابًا «وكون الخطاب إلهيًّا- من حيث المصدر- لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي»[1].

ويقول: «إنَّ للماضي وجودَه المستقل دون شك، بمعنى أن له وجودًا تاريخيًّا في الماضي (وجودًا بالمعنى الأنطولوجي)، أمّا بالمعنى المعرفي (الأبستمولوجي) فالماضي - مستمرًّا-

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٧، ٨.

يشكل الحاضر، كما يعيد وعينا الراهن إعادة تشكيله. إن العلاقة بين الماضي والحاضر- بهذا الفهم- علاقة جدلية، وكذلك العلاقة بين التراث والباحث. لا يكفي أن يتبنى الباحث في تراثه الاتجاهات التقدمية الخيرة، بل عليه أن يعي- بنفس الدرجة- جدلية علاقته مع هذا التراث، وأن يتخلص من وهم النظرة الموضوعية.. إنَّ رفضَ وهم «الفهم الموضوعي» هو نقطة الانطلاق الأولى للتحكم في الهواء والنوازع والأغراض، ومواجهتها بدلًا من تركها تعملُ في الخفاء. وهذا الوعي يمكّن الباحث من السيطرة على موقفه وفهمه وتقنينه. مما يعطي رؤيته بعدًا أعمق، ويجنبه مزالق الشطح والوثب والربط الميكانيكي بين الظواهر»[١].

ويقول: «انطلاقًا من الوعي بهذه العلاقة الجدلية بين الماضي والحاضر، وبين الباحث وموضوعه، لابد من التسليم- مع لوي آلوسير- بأنه «لا توجد ثمة قراءة بريئة» يبدأ الباحث من موقعه الراهن وهمومه المعاصرة محاولًا إعادة اكتشاف الماضي، والباحث في هذه الحالة يسلم بما يربطه بالماضي من علاقة جدلية، وينطلق من حق الحاضر في فهم الماضي في ضوء همومه، كما أنه يسلم بأن هذا الماضي ليس كتلة واحدة، وإنما هو اتجاهات، تعكس قوى ومصالح طبقات. وهو- من ثم- يفتش في اتجاهات الماضي عن سند لموقفه الراهن. إنه بكلمات أخرى لا يتبنَّى الماضي ككل، بقدر ما يختار منه نافيًا بعض عناصره ومثبتًا بعضها الآخر. إن الماضي في هذه الرؤية له استمرار في الحاضر، وإن يكن استمرارًا غير تشابهي»[٢].

ويقول الدكتور محمد أركون: «في الواقع، إن هذه التعاليم المقدسة مهما تكن قيمة تعاليها؛ هي مرتبطة حتمًا بظروف عملية لإنجازات تاريخية واقعية. بمعنى آخر، فإن التراث الحي لن ينجو- وهو في الواقع لم ينجُ- من الاستخدامات الأيديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على السلطة والتملك والأرزاق»[٣].

---

(١) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ٢٢٨،٢٢٩.

(٢) المصدر السابق ص ٢٢٨،٢٢٩.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٦.

ويقول الدكتور حسن حنفي: «ولا ينقص الالتزام بالقضية من حياد الباحث أو مِن نزاهته أو مِن موضوعيته. فلا تعني الموضوعية التخلي عن الحكم أو عدم الغوص في الأشياء وأخذ موقف. فالباحث عالم ملتزم، والتزامه أساس علمه ويقوم على علم، بل إن علمه هو بالتزامه بقضايا التغير الاجتماعي. وهذا الالتزام هو نفس موضوع العلم، وبتعبيرٍ معاصر نقول: الأيديولوجية هي العلم، والعلم هو الأيديولوجية»[١].

ويقول: «إن النصّ [القرآن] بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالَبٌ فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية التي عبّر فيها الوحي عن المقاصد العامة. ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به، لا يعني التأويل هنا بالضرورة إخراجَ النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص؛ لأنّ النص قالب دون مضمون. التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغيير الواقع إلى واقع مثالي»[٢].

ويقول الدكتور سيد القمني: «وإعمالًا لذلك لا يمكن فهم المذاهب على تنافرها الشديد واختلافها البعيد، ولا يمكن فهم تعدد المدارس الفقهية رغم تعاصرها وتزامنها، ولا يمكن فهم اختلاف المدارس الفلسفية الإسلامية والمدارس الكلامية وتباينها وتعارضها إلا بالاعتراف: **بدنيوية الأغراض وبشرية المفاهيم وتاريخية الأحداث**، وأن عدم الاعتراف بذلك كان وراء المذابح والمظالم حيث رأت كلُّ فرقة أنها- فقط- المؤمنة، وغيرها على ضلال»[٣].

---

(١) «الأيدلوجية والعلم ضدَّان في التراث الغربي وفي مصطلحات الماركسية. ولكن في الشعور القومي لبلدان العالم الثالث يحرك كلا اللفظيْن أشواقَ الجماهير نحو هدف واحد. هو الالتزام بالثقافة الوطنية التي يتحد فيها الأيديولوجية والعلم» «التراث والتجديد» ص٢٥.

(٢) «من العقيدة إلى الثورة» (١ / ٣٩٧-٣٩٨).

(٣) «الفاشيون والوطن» ص٨١.

الجواب:

عند وضع هذا الادّعاء وما أحاط به من مقدمات تحت مجهر الدراسة يتبينَّ لنا الآتي:

أولاً: تناقض أصحاب هذه الشبهة مع أنفسهم؛ فبعد أن كان الماضي يدل على السكون والخمود أصبح الآن الماضي مستمرًّا يشكل الحاضر، ولكن هذا لا يعني تناقض الأهداف، بل إن الأهداف تسير في اتجاه واحد دائماً، ولعل هذا هو الذي يجعلهم لا يشعرون بالتناقض في أقوالهم؛ فالماضي يدل على السكون والخمود لما كان المقصود طرح التراث جانبًا لاستكمال الخطى نحو نهضة الغرب. والآن الماضي مستمرٌّ يشكل الحاضر لإثبات جدلية العلاقة بين الماضي والحاضر، وهي ليست مقصودة في ذاتها إنما المقصود التركيز على أن الحاضر والوعي الراهن هو الذي يعيد تشكيلَ الماضي، فينتقي من الماضي ما يتناسب مع الحاضر.

ولهذا يقول نصر أبو زيد: إنه لابد من التسليم مع (لوي آلوسير) بأنه «لا يوجد ثمة قراءة بريئة»، وهو بهذا يضرب عصفورين بحجر واحد- كما يقولون- فهو يضفي الشرعية على التأويلات العصرية باعتبارها نتيجة منطقية لحقيقة علمية في نظره، ويبرر للمسلك الانتقائي الذي ينتقي من الماضي ما يكون سندًا للحاضر، ثم هو في نفس الوقت يسلب الموضوعية عن الفهم السلفي الصحيح؛ لأنه من وجهة نظره تعبيرٌ عن مصالح وأفكار طائفة مخصوصة.

ثانيًا: الإسلام ليس دعوة غامضة ولا مادة هُلامية، بل هو دين محكم له أصوله الثابتة ومصادره الواضحة، فهو غير قابل للحذف والإضافة والتعدي منذ أنزل الله تعالى قوله: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾ [المائدة: ٣].

فالقرآن ليس نصًّا شعريًّا أغلقت ألفاظه وأعطي حقُّ تفسيرها لكل من شاء ليفسرها بما شاء، وإذا كان الله لم يُنزل شيئًا محددًا لا نستطيع أن نأخذ منه تشريعًا محكماً ولا توجيهًا بيّنًا، فلماذا إذًا وصف اللهُ قرآنه بأنه ﴿وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾ [المائدة: ١٥]، وجعله نورًا وبيانًا،وبرهانًا وفرقانًا؟!

ولماذا خاطب رسوله ﷺ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]، وإذا لم يكن ثم حكمٌ لله واضح فما الحكمة من الآيات القرآنية التي ألزمت بالحكم بما أنزل الله ووصفت من لم يحكم بما أنزل بما هو معلوم من الكفر أو الظلم و الفسوق؟!

وإذا لم يكن كلام الله ورسوله واضحًا لا يشتبه في الأفهام، فماذا يكون معنى الردّ إلى الله ورسوله ﷺ الذي جعله الله شرطًا في الإيمان في قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

لقد جعل الله في مقابل اتباع حكمه: اتباع الهوى؛ فمن لم يحكم بما أنزل الله فإنما هو مُتَّبع للهوى، قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦].

وممّا سبق يتضح أن الوهم- على الأقل بالنسبة للإسلام- هو وهمُ النسبية، لا وهم الفهم الموضوعي. كما يتضح أيضًا المقصود الحقيقي من وراء نفي إمكانية الفهم الموضوعي، والذي صرَّح به الدكتور نصر أبو زيد وهو قطع الطريق على سدنة التراث- حسب تعبيره- حيث إنهم يعتبرون تفسيرهم هو التفسير الصحيح ويضعونه في قلب الدين، ويجعلون كلَّ قول مخالفٍ خارجًا عن الدين، وهو بالطبع لا يريد أن يكون خارجًا عن الدين، كما أنه لا يريد أن يسلم لعلماء المسلمين بما يقولون.

وثمَّ هدف آخر من وراء هذا الادّعاء وهو إضفاء الشرعية على أقوال أهل البدع القديمة كالمعتزلة ونحوهم ليتخذ منهم سندًا لبدعته، ولذلك فهو يدندن حول أن الماضي ليس كتلةً واحدة، وإنما هو تيارات مختلفة متباينة في أفكارها، وعلينا أن ننتقي منها ما يتلاءم مع عصرنا

الحديث. إذًا، في نفي إمكانية الفهم الموضوعي للقرآن والسنة، ونفي امتلاك الحقيقة المطلقة لأي أحد- حتى لو كان الرسول ﷺ- فتحٌ لباب سعى الإسلامُ في سدِّه، وهو باب البدع في دين الله، قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

ثالثًا: إن نفي الفهم الموضوعي، ومصادرة الحق من أصحابه، وفتح الباب لقبول التأويلات المختلفة للأصول الثابتة؛ يضيع السمة العظيمة التي تعد مصدر قوة الأمة وهي: اجتماعها على أساسٍ من دينها.

وهذه الحقيقة أثبتها القرآن ونبَّه الله إليها وأمرَ بها، فقد أمرنا بالوحدة ونهانا عن الاختلاف والتفرُّق، قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ثم ذكرنا بالحال التي كنا عليها قبل الإسلام، فقد كنا قبائل متفرقة تقتل بعضها بعضًا، ويسبي بعضها بعضًا، فجاءنا الله بالإسلام فأصبحنا في ظله أخوة متحابين: ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ثم نهانا عن مسلك الأمم السابقة، وهو التنازع والاختلاف بعد أن جاءتنا البينات[١]: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

والبينات هي النصوص الشرعية التي ظهرت دلالتُها على المراد على سبيل القطع[٢]، وهي التي تمثل أصول الدين- ولابد له من أصول- والتي لا مجال للتأويل فيها. وهذه الأصول هي الحقائق المطلقة التي لا يجوز مخالفتها، والتي يذم المخالف فيها يقينًا ويوصم بالبدعة في الدين.

---

(١) «كيف تستعيد الأمة الإسلامية مكانتها من جديد» للأشقر ص ٣٥-٣٦.

(٢) أما الاختلاف الناشئ عن عدم وجود نص (دليل قطعي الدلالة) فهذا النوع لا يدخل ضمن الاختلاف المذموم ولا يدعو للتنازع والافتراق، وقد وقع بين الصحابة في حياة الرسول ﷺ ولم ينكره على أصحابه.

إنَّ الله تعالى أراد لهذه الأمة أن تنضوي على اختلاف أجناسها وألوانها ولغاتها تحت اسم واحد وهو الإسلام، ولكن الدعوات الضالة لم تزل تطل برؤوسها عبر التاريخ الإسلامي لتُجَزِّئ المسلمين إلى فرق وجماعات تخالف الإسلام في كلية أو جزئية كلٌّ بحسبه [(١)].

إنَّ البلاء الأعظم الذي أصاب البشر كما يعلمنا القرآن هو اختلافهم في الدين، يقول رب العزة: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾ فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا ۖ كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [المؤمنون: ٥٢-٥٣]، ويقول في موضع آخر: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾ وَتَقَطَّعُوٓاْ أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ ۖ كُلٌّ إِلَيْنَا رَٰجِعُونَ﴾ [الأنبياء: ٩٢-٩٣]. قال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير وعبد الرحمن بن أسلم في تفسير الأمة الواحدة التي وردت في النصَّينْ السابقين أنها «الدين الواحد»[(٢)].

والتقطّع الذي أشارت إليه الآيتان هو التفرق والاختلاف في أصول الدين، وقد يصل الأمر إلى الخروج عن دين الله خروجًا تامًّا وقد لا يصل، ولكن الأمة إذا اختلفت على الأصول وقعت الفرقة، وقد أخبرنا الرسول ﷺ أنّ هذا البلاء قد أصاب الأمم من قبلنا، وأنه سيصيب هذه الأمة كما أصاب غيرها من قبلها؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسولَ الله ﷺ قال: «تفَرَّقَتِ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوِ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً»[(٣)].

يقول الإمام ابن تيمية: «وأمَّا تعين الفرقة الهالكة فأقدم من بلغنا أنه تكلم في تضليلهم يوسف بن أسباط، ثم عبد الله بن المبارك، وهمُا إمامان جليلان من أجلاّء أئمة المسلمين،

---

(١) «كيف تستعيد الأمة الإسلامية مكانتها من جديد» ص ٣٨-٣٩.

(٢) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٤/ ٥٩٠).

(٣) أبو داود (٤٥٩٨)، والترمذي (٢٦٤٠)، وابن ماجة (٣٩٩١)، وقال أبو عيسى: حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» برقم (٢٠٣).

قال: أصول البدع أربعة: الروافض، والخوارج، والقدرية، والمرجئة. فقيل لابن المبارك: والجهمية؟ فأجاب: أولئك ليسوا من أمة محمد»[١].

فأمّة محمد تشمل كلَّ من وحَّد الله، ولم يأتِ بناقضٍ ينقض الإسلام، وهم يمثلون الدائرة الأوسع التي مَن خرج عنها خرجَ عن الإسلام، وأهل السنة والجماعة هُم أهل الحق الصافي المجتمعون على أصول الإسلام، وهُم يمثّلون الدائرة الأضيق التي مَن خرج منها خرج إلى البدعة.

وعليه، فكلُّ من يسعى إلى إضعاف هذه الأمة، وبث الفرقة بين صفوفها؛ فهو مِن أعدائها، وعلى المرء أن يدرك مآلَ كلامه، والأحكام تعلق بما ظهر من أقوال وأفعال، فمن أظهر خيرًا فخير، ومن أظهر شرًّا فبحسبه.

(١) «مجموع الفتاوى» (٣/ ٣٥٠).

الشبهة الثانية: سدنة التراث هم أصحاب القراءة المغرضة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لا يكفي أن يتبنَّى الباحث في تراثه الاتجاهات التقدمية الخيرة، بل عليه أن يعي- بنفس الدرجة- جدلية علاقته مع هذا التراث، وأن يتخلص من وهْم النظرة الموضوعية. إن أهمية هذا الوعي تضع أساسًا «موضوعيًّا» لموقف الباحث من التراث، إنها تؤصل اختياره بدلاً من أن تجعله في منطقة «الأهواء» و«النوازع»و«الأغراض الشخصية»، وهي الاتهاماتُ التي يواجهها عادة مَن يعتبرون أنفسهم سدنةً للتراث، وأصحاب الحق الوحيد في فهمه وتفسيره. إن هذا الوعي- من جانب آخر- يكون قادرًا على كشف الأساس النظري لموقف «الآخرين» من التراث؛ إنّه يفسرّ «فهمهم الخاص»أو «تأويلهم» الذي يعتبرونه «الفهم» الوحيد و«التفسير» الصحيح»[1].

ويقول الدكتور محمد أركون: «أمَّا أنا فأشير إلى الخاصيَّتين التاليتَينْ للقراءة الإيمانية. وهمُا خاصيتان لازَمَاها على طول الوقت. الأولى هي أنّ كل أنماط القراءات أو مستويات الاستخدام الإيماني للقرآن مسجونةٌ داخل السياج الدوغمائي المغلق. والثانية هي أن كبريات التفاسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية ساهمت في التطور التاريخي للتراث الحي تمارس دورها **كنصوص تفسيرية أرثوذكسية** (أي مستقيمة، وصحيحة، **مجُمَعٌ** عليها من قِبَل رجال الدين)»[2].

---

(١) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ٢٢٩،٢٢٨.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٦٥.

ويقول: «ما أقصدُه **بالسياج الدوغمائي المغلق؟** أقصد مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلَّمات والموضوعات التي تتيح **لنظام العقائد/ واللاعقائد** أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل **نقدي** سواء من الداخل أو الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها إستراتيجية الرفض. وهي تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيشه أو تعبِّئه إذا لزم الأمر»[١].

ويقول خليل عبد الكريم: «ومن الغريب أن علماء السلف رضوان الله تعالى عليهم قد فطنوا إلى أهمية ربط الآية بحادثة نزولها والحديث النبوي بمناسبة وروده، فلقد ألف الواحدي النيسابوري في «أسباب النزول» والسيوطي فعل ذلك، أمَّا مؤلفات مناسبات ورود الحديث فهي كثيرة نذكر منها على سبيل المثال: «البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف» للدمشقي، ورجال الدين الإسلامي المحدثون لا يجهلون هذه المؤلفات، إذ هي مشهورة ومتداوَلة وطبعت عدة مرات، ولكنهم يلتفتون عنها، ولا يعيرونها اهتمامًا؛ لأنَّ المنهج الذي وضعته يصادم توجهاتهم، ذلك أنهم ينطلقون من ركائز أيديولوجية أو سياسية أو طبقية «منفعية مصلحية»، ومن ثمّ فهم يحرصون على بقاء «النصوص المقدسة» في حالة تجريد ومطلقية بحيث تصلح لكل تفسير وتتسع لأي تأويل، وفي مقدمته التفسير أو التأويل الذي يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهبه السياسي ومكاسبه»[٢].

ويقول المهندس محمد شحرور: «هنا، أريد أن أؤكد على نقطة في غاية الأهمية وهي أن القرآن كتاب الوجود المادي والتاريخي، لذا فإنه لا يحتوي على الأخلاق ولا التقوى ولا اللياقة ولا اللباقة، ولا تنطبق عليه عبارة «هكذا أجمع الفقهاء» و«هكذا قال الجمهور».

---

(١) المصدر السابق ص ٦٦، ٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٢.

إننا في القرآن والسبع المثاني غير مقيدين بأي شيء قاله السلف، إننا مقيدون فقط بقواعد البحث العلمي والتفكير الموضوعي وبالأرضية العلمية في عصـرنا؛ لأنَّ القرآن حقيقة موضوعية خارج الوعي فهمناها أو لم نفهمها، قبلنا بها أو لم نقبل. والشيطان حين محاولة فهم القرآن يدخل فينا من خلال الأخلاق واللياقة واللباقة»(١).

الجواب:

يدندن القومُ حول نفي الموضوعية عن التفسير العلمي الحقيقي للنصوص باعتبار أنَّ الفهم الموضوعي وَهْم يجب أن يُتخلص منه. ولا يقف الأمر عند عدم التسليم لهذا التفسير العلمي الموضوعي بأنه قراءة موضوعية للنص فحسب، بل يصل إلى أبعد من ذلك فهو لا يساوي بين هذه القراءة والقراءات العصرية، وإنما يطعن عليها وعلى أصحابها من جهتينْ:

الأولى: أنها تنسب لنفسها الحقَّ وأن ما سواها باطل، هذا علاوة على أنها تتمسك بوهم القراءة الموضوعية لتحقيق مصالح شخصية لأنصار تلك القراءة التقليدية من مال وجاه ومناصب.. الخ.

الثانية: أنها تنظر إلى الماضي كأنه كتلة واحدة؛ حيث تهمل وتستبعد كلَّ القراءات التي تخالف فهمهم وتجعلها قراءاتٍ مبتدعة، وتقف فقط عند فهم السلف الذي يشير إلى عصر يختلف عن عصرنا، ومن ثمّ فهي لا تنتمي إلى التأويلات العصـرية- وهي المقبولة فقط وما سواها مرفوض- ولا تقدّم الجديد الذي يناسب العصر.

وهذا الطرح يفضحُ القوم ويكشف عن الحقيقة المخبأة وراء اتهامهم للمخالفين لهم بأنهم يزعمون امتلاكهم الحقيقة المطلقة:

---

(١) المصدر السابق ص ٩٠.

«ذلك لأن هذه المقولة إن جاز أن توجَّه على الإطلاق فإنما يجب أن توجَّه في المقام الأول إلى الاتجاه العلماني- دون غيره- على اختلاف وتنوع مذاهبه وتياراته.

إنّ التوجه العلماني الفكري الذي بدأ في الغرب مع عصر النهضة- نهاية العصور الوسيطة في التقويم الميلادي- مع ما يسمَّى بالنزعة الإنسانية- أي: إعلاء شأن «الإنسان» باعتباره القيمة الأسمى والمعيار الأوحد والمرجع الأخير- هو الذي ادَّعى لنفسه ملكية الحقيقة المطلقة.

لقد مرَّ هذا التوجّه بتحولات وتطورات عدة، من إحياء النزعات المادية الوثنية القديمة إلى ما وُصف بالتيار العقلاني المستنير في القرن السابع عشر والثامن عشر الميلاديَّيْن، وإلى الفلسفات المثالية ثم المادية- الجدلية والعلمية- في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأخيرًا: الفلسفات وتيارات حديثة عدة كالبرجماتية والوجودية.. وغيرها.

ولكن في كل هذه التحولات كان التوجه العلماني- الذي نُقل إلينا وفُرض علينا في البلاد العربية والإسلامية في أشكال ساذجة وسطحية ولكنها متطرفة- هو الذي يدّعي أنه يمتلك الحقيقة المطلقة في وجه خصمه الرئيس وهو الدين: المسيحية في أوروبا، ثم الإسلام في عالمنا العربي. وعلى الرغم من أن هذا التوجّه جاء على أيدي مفكرين وكتاب وفلاسفة لا يزعم أحدهم أنه يوحَى إليه من السماء، بل يؤكدون بشريَّتهم، إلا أنهم زعموا لفكرهم هذا أنه الحقيقة المطلقة في الوقت الذي أضفوا فيه النسبية على الأفكار الدينية التي هي بطبعها مطلقة، على الأقل في انتسابها إلى الله خالقًا متعاليًا يغيرِّ ولا يتغيرَّ.

دأب التوجه العلماني بأشكاله- إذًا- على أن ينسب لنفسه وحدَه امتلاك الحقيقة المطلقة في كلِّ مجالات القيم والمبادئ الخلقية والاجتماعية والتاريخية العلمية، فالعقل- الذي يزعم هذا التوجه أنه هو أداته الأساسية- مطلق أبدي، لا نسبية فيه ولا تغيرُّ، وهو الذي يُنصَب حاكماً، تعرض عليه شتَّى العقائد والأفكار والمذاهب فيخطئها أو يصدقها ويقرُّها.

وأمام العقل- أو بالأصح: أمام التوجه العلماني- فالكلُّ نسبي متغير، وجزئي غير مكتمل، فالأديان ليست إلا مواصفاتٍ تاريخيةً جاءت لأسباب مادية ثم زال أثرها أو زالت مصداقيتها وصلاحيتها مع زوال هذه الأسباب أو القيم والمبادئ في الأخلاق والاجتماع والفنون.. غير ثابتة، بل هي الأخرى متغيرة بتغير البيئات والظروف التي أنتجتها، بل إن معاني اللغة واصطلاحاتها ليست هي الأخرى بمعزل عن عوامل النسبية والتغير، فالنصُّ يعني غدًا ما لا يعنيه اليوم، والعكس صحيح.

الوحيد الذي يتعالى على كل هذا التغير والسيولة وعدم الثبات والنسبية والجزئية هو: العقل العلماني! وهو ضمانُ اليقين المطلق وراعيه، وفارضه على الأشياء والأفكار.

بهذه البساطة يذهب التوجه العلماني إلى أنه هو مالك الحقيقة المطلقة، وأنَّ كل ما عاداه باطل وضلال، أو هو على الأصح: نسبي وناقص وغير دائم.

إذًا هم يرمون الإسلام والإسلاميين بالنقيصة والتهمة التي تتجلى أوضح ما تتجلى فيهم هُم، والزعم بامتلاك الحقيقة المطلقة- إذًا- ليس بجريمة ولا عيب؛ لأن العلمانيين بشتى مذاهبهم هُم أول من ينادي به لأنفسهم»[(١)].

وهُمْ وإن كانوا لا يدّعون امتلاك الحقيقة المطلقة كأشخاص لكن يمارسونه كاتجاه، فهم يرضون بالاختلاف، ولكن فيما بينهم دون خروج عن إطار فكرهم، فما وجه الغرابة إذًا عند أهل السنة فهم أيضًا يرضون بالاختلاف، ولكن فيما بينهم دون الخروج عن ثوابت الإسلام؟

هذا مع الفارق الكبير بين مصدر الفكر العلماني المشبوه، ومصدر دين الإسلام المقدّس.

---

(١) «من يمتلك الحقيقة المطلقة» مقال للدكتور محمد يحيى، مجلة البيان، السنة١١، العدد ١٠٤، ربيع الآخر ١٤١٤ هـ.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

الردُّ على التحرر من سلطة النصوص

يشتمل على:

الشبهة الأولى: اجتهادات الأئمة تحوّلت إلى نصوص أصلية.

الشبهة الثانية: أهل السنة يمارسون القمع باسم النصوص عندما يوحّدون بين النصّ وفهمه.

الشبهة الأولى:
اجتهادات الأئمة تحوَّلت إلى نصوص أصلية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «هكذا تحدَّدت قوانينُ إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص، وأصبحت مهمة العقل محصورةً في توليد النصوص من نصوص سابقة.

فإذا كان القرآن هو النصُّ الأول والمركزي في الثقافة- لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة- فقد تولَّد عنه نصّ «السنة» الذي تم تحويله- بفضل الإمام الشافعي كما سبقت الإشارة- من نصٍّ (شارح) إلى نصٍّ «مشرع». وعن النصَّيْن معًا تولَّدَ نصُّ «الإجماع» الذي صار نصًّا مشرعًا- أيضًا- ثم جاء القياس ليقنن عملية «توليد النصوص»»[1].

ويقول: «في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية تحوَّلت النصوص الثانوية إلى نصوص أصلية، أي: تحولت- بفعل عوامل ومحددات اجتماعية تاريخية- إلى نصوص تمثل إطارًا مرجعيًّا في ذاتها. وقد حدث ذلك في كل مجالات المعرفة تقريبًا، وفي مجال علوم التفسير والفقه بصفة خاصة؛ حيث تحوَّلت اجتهادات الأئمة إلى نصوص أصلية يدور حولها الشرح والتفسير.

وهكذا انحصر مجال الاجتهاد في فهم تلك النصوص الثانوية والترجيح بين الآراء والاجتهادات الواردة فيها. وتراجع بشكل تدريجي التعاملُ المباشر مع النصوص الأصلية، وهذا هو الذي يقصده الباحث حين يشير إلى تحويل النصوص الثانوية إلى

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٩.

نصوص أصلية، وهذا هو المقصود بالقول: إن العقل العربي الإسلامي ظل يعتمد سلطةَ النصوص»[١].

ويقول الدكتور محمد أركون: «وبعد انتصار ما كنت قد دعوته **بالنص الرسمي المغلق**، فإن التراث الإسلامي قد صدَّق على كل الأمر الواقع الذي تحقق في مجال التفسير وكتب الفقه أو القانون التي فرضت نفسها بصفتها صحيحة، ومستقيمة: أي أرثوذوكسية. ولهذا السبب نجد أنفسنا اليوم عاجزين عن العودة إلى النص القرآني المفتوح (أو المنفتح). كما ولا نستطيع أن نحرر بسهولة الشخص البشري من الأحكام المحددة في ذلك الجزء من القانون الخاص والمدعو **بقانون الأحوال الشخصية**»[٢].

ويقول جمال البنا: «فالإسلام الذي يتعبَّد به المسلمون اليوم في أربعة أقطار الأرض ليس هو إسلام الله والرسول، ولكنه إسلام الفقهاء والمذاهب التي وضعت منذ أكثر مِن ألف عام»[٣].

ويقول: «إنَّ التحدي الحقيقي الذي يجابه المفكر المسلم اليوم هو أن جلَّ ما قدمه القدماء والمفسرون والمحدثون لم يعد صالحًا لاختلاف المنهج. وبهذا لم تصبح القضية تعديلًا أو تطويرًا أو تنقية للتراث. لقد أصبح من الضروري إقامة الفكر الإسلامي على منهج جديد يعود رأسًا إلى القرآن الكريم»[٤].

ويقول: «وما ظلَّ المسلمون يستلهمون أحكامهم من فقهائهم فلن يكون هناك تقدم؛ لأنهم اشتروا الذي أدنى بالذي هو خير، وتركوا القرآن وراء ظهورهم»[٥].

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٣، ١٤.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٢١٣،٢١٢.

(٣) «الحجاب» ص ٧٧.

(٤) المصدر السابق ص ٧٧.

(٥) المصدر السابق ص ٧٨.

الجواب:

الادِّعاء بأن اجتهادات الأئمة تحوَّلت في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وفي الخطاب الديني السائد إلى نصوص أصلية مغالطة كبيرة يُراد لها أن تكون حقيقة في الأذهان لا مراء فيها، وإن لم تكن حقيقةً في أرض الواقع.

إنّ ادّعاءً كهذا يحتاج إثباته والتدليل عليه إلى كتاب كامل، أو على الأقل بابٍ في كتاب، يتم فيه استقراء المراحل التاريخية المتعددة والتيارات الفكرية المختلفة، ثم يتم رصد كيف تحولت النصوص الثانوية- على حد تعبيرهم- إلى أصلية، ومدى هذا التحول في البلاد الإسلامية المتباينة في بيئاتها، المتباعدة في أقطارها، لنخرج بنتيجة واضحة وبتاريخ محدد لهذا الحدث الهائل في تاريخ الإسلام.

هذا هو ما يقتضيه البحث ليكون بحثًا علميًّا وإلا كان شيئًا آخر، أي شيء غير العلم، ولكن الطامة ألا يكون بحثًا، فضلاً عن كونه علميًّا، ثم تسبغ عليه صفة الحقيقة العلمية لمجرد أن الكاتب يحمل لقب دكتور.

إن تناول اجتهادات الأئمة بالشرح لا يعني أكثرَ من الاهتمام بها والاحتفاء بأصحابها، وهذا هو الواجب في كلِّ علم: أن يعتبر اللاحقُ بالسابق ويقدّر له فضله، وأنْ يبدأ الباحث من حيث انتهى الآخرون، لا أن يبدأ من حيث بدأوا. ثم إن الترجيح بين تلك الاجتهادات دليلٌ على احتمال صوابها وخطئها، وهذا لا يكون إلا في الاجتهادات، ممّا يعد دليلاً على أن الاجتهادات لا ترقى بأي حال إلى مرتبة النصوص الأصلية؛ لأن النصوص الأصلية ليست عرضة للنقد، ولا يجوز عليها الخطأ، ولا يجوز أخذ بعضها وإهمال الآخر، ولقد وصمَ الله من يفعل ذلك في كتابه بالكفر، قال سبحانه: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

إن وجود المذاهب الأربعة على مدى القرون المتعاقبة وعدم تكفير بعضها لبعض دليلٌ على عدم تحوّل هذه الاجتهادات إلى نصوص أصلية كالقرآن والسنة، ونحن لا نحتاج للتدليل على أن هذا التحول لم يحدث فضلاً عن أن يصبح هو السائد في الإسلام- وممثلوه أهل السنة- لأن البيّنة على من ادّعى. ولأنه لم يأتِ أحدٌ ببينة فقد بطلت الدعوى، ولكن لا بأس بعد هدم الأفكار الفاسدة من إزالة أنقاضها لتلقى في مزبلة التاريخ.

إن أئمة المسلمين على تعاقب القرون ينصُّون على أن اجتهاداتهم يؤخذ منها ويرد، وأنه متى عارضت أقوالُهم الكتابَ والسنة طرحت، ولم يحلّوا لأحد اتِّباعهم في خلاف القرآن والسنة، وهاك طرفًا من أقوالهم[1]:

قال الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه»، وفي رواية: «حرام على من لم يعرف دليلي أن يفتي بكلامي»، وزاد في رواية: «فإننا بشر نقول بقول اليوم ونرجع عنه غدًا»، وقال أيضًا: «إذا قلت قولاً يخالف كتاب الله وخبر الرسول ﷺ فاتركوا قولي».

وقال الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي، فكلُّ ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكلّ ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه».

وقال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإذا ثبت عن رسول الله الشيء فهو اللازم لجميع من عرفه لا يعتريه ولا يوهنه شيء غيره، بل الفرض الذي على جميع الناس اتباعه، ولم يجعل الله لأحد معه أمرًا يخالف أمره». وقال أيضًا: «أجمع الناس على أنَّ من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد»، وقال: «كل مسألة صحَّ فيها الخبرُ عن رسول الله ﷺ عن أهل النقل بخلاف ما قلت فأنا راجع عنها في حياتي وبعد موتي».

---

(١) انظر: «إعلام الموقعين» لابن القيم (٢/ ٨١،٨٢)، و«صفة صلاة النبي» للألباني ص ٢٤-٣٤.

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا تقلدني ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي والأوزاعي ولا الثوري، وخذْ من حيث أخذوا»، وقال: «من رد حديث رسول الله ﷺ فهو على شفا هلكة».

ولا يقدح في ثبوت هذه الأصول ورودُ بعض المخالفات من أتباع بعض المذاهب؛ لأنه كما ثبتت هذه المخالفات فقد ثبت النكير عليها، والاستثناء لا يقدح في القاعدة كما هو معلوم. وقد نصَّ الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في القرن الثامن الهجري على أنه: «من أوجب تقليد إمام بعينه استتيب فإن تاب وإلا قتل، وإن قال ينبغي؛ كان جاهلاً ضالاًّ»[1].

---

(١) «الاختيارات الفقهية» ص٣٣٣.

الشبهة الثانية: أهل السنة يمارسون القمع باسم النصوص عندما يوحّدون بين النص وفهمه

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسمَ أهل السنة سواء في التراث أو في الفكر الديني الرسمي المعاصر؛ هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزولَ الوحي وكانوا أقربَ من ثم إلى فهم دلالته. فالتفسير عندهم لابد أن يستند إلى النقل لأن الاستدلال يؤدي دائماً إلى الخطأ في زعمهم»[١].

ويقول: «مرّت بنا بعضُ الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية في الخطاب الديني، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى «نصوص» لا تقبل النقاش أو إعادة النظر والاجتهاد، بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى توحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته وبعبارة أخرى بقوم الخطاب الديني باستثمار آلية «التوحيد بين الفكر والدين» في توظيف هذه الآلية»[٢].

ويقول: «ومن هنا تكون الدعوة إلى «التحرر من سلطة النصوص» هي في حقيقتها دعوةٌ للتحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضفي على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات»[٣].

---

(١) «مفهوم النص» ص ٢٤٨.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ٨٤.

(٣) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص١٥.

ويقول المهندس محمد شحرور: «إننا مطمئنون تمامًا ونطمئِنُ كلَّ من يؤمن بالله وبالإسلام لله، أن الله لا ينهزم، وأن الإسلام لا ينهزم. فالله موجود في فطرة الانسان، والإسلام موجود في ثقافات كل أهل الأرض. الوحيد الذي سينهزم هو الفقه التاريخي المتحجر وسدنته وهاماناته ومؤسساته، الوحيد الذي سينهزم هو تصوراتنا وفهومنا الملتوية القائمة على تقديس المعصومين وعلى ترسيخ الوصاية والولاية لورثة الأنبياء، الوحيد الذي سينهزم هو ذهنية التحريم، أما الله والإسلام فلا»[١].

ويقول الدكتور سيد القمني: «ومادمنا بصدد نقد المنهج، فإن النقد يصطدم أولَ ما يصطدم بأصحاب منهج التكفير المتمسكين بحرفية الأصول لتطبيق النصوص على الواقع الراهن برؤية شمولية لا تراعي مستجدات العالم المعاصر بعد مرور ما يزيد عن أربعة عشر قرنًا من الزمان. وإخضاع الحاضر لمرجعية ليست نصية حقًّا لكن المرجعية قراءتهم هم للنصوص وفهمهم لها التي يقدمونها للناس بوصفها الحق المطلق»[٢].

ويقول جمال البنا: «ولما كانت المرأة المسلمة التقليدية لا تتسامح في إبداء الشعر، وترى أن هذا هو الفرق بين المسلمة الملتزمة وغيرها، فنحن نرى في هذا غلبة الالتزام بالفقه التقليدي- وليس بالإسلام الموضوعي- ومن ثم فإنه لزوم ما لا يلزم، ومن الممكن تحقيق التعادل ما بين المرأة الإنسان والمرأة الأنثى مع الكشف عن الشعر لأنه لا يحيف على المرأة الإنسان (وهو ما يعني ما لا يجاوز قواعد الاحتشام) وننصح المرأة المسلمة بأن لا تتصلب في هذه النقطة؛ لأن الأمر جاوز إظهار الشعر بكثير، ووصل إلى صور عديدة من العري»[٣].

---

(١) «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» ص ٩٦.

(٢) «الفاشيون والوطن» ص ٤٠.

(٣) «الحجاب» ص ١٨.

الجواب:

يستحيل الفصلُ بين النص وفهمه؛ لأن النص المعنيَّ هنا هو الدليل من القرآن والسنة، والفهم هو انتقال الذهن للمدلول الذي يدل عليه هذا الدليل الذي وصفه الله ﷻ بأنه بيان للناس، قال تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

وقد علم أن البيان بالقول- كما في حالة القرآن- على مراتب: فهناك النص الذي لا يفيد إلا وجهًا واحدًا في الفهم، وهناك الظاهر الذي يدل على وجهٍ راجح في الفهم، وقد يحتمل غيره ولكنه مرجوح؛ لأنه يفتقر إلى دليل يرجِّح هذا الغير فلا يصار إليه. والنصُّ والظاهر يمثّلان المحكم من بيان الشرع، الذي لا يعدل عنه إلا من كان في قلبه زيغ، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧].

أمّا المتشابه: فهو الخطاب الذي يحتمل أوجهًا في الفهم، وهو القسم الثاني من البيان الشرعي، وإنْ كان البيان يتمّ بانضمام غيره من الأدلة إليه التي ترجح أحدَ تلك الوجوه، ولذلك لا يُصار إلى المتشابه وحده، ومن يفعل ذلك مذموم شرعًا وعرفًا حيث ترك بعض الأدلة التي نصبها الله لبيان مراده، وليس هذا بفعل من يبتغي الحق، وإنما فعل مَن في قلوبهم زيغ كما أخبر ربنا، ولهذا كان وجودُ المتشابه في القرآن ابتلاءً من الله لعباده ﴿لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ فَيَرْكُمَهُۥ جَمِيعًا فَيَجْعَلَهُۥ فِى جَهَنَّمَ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٧].

فكيف يفصل بين الدليل وفهمه، أو بين اللفظ وما يدلّ عليه؟!

فما علم معناه قطعًا وجب العمل به شرعًا، وجازَ لنا أن نقول هذا حكم الله الذي أنزله بلسان العرب ﴿الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ١-٢]. وأمّا ما لم يقطع بمعناه فأمرنا الله بالاجتهاد في طلب

الدلائل الشرعية المرجحة للمعنى المراد، ولم يكلفنا إلا طاقتنا ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فهو وإن كان اجتهادًا بشريًّا، ولكنه وفق أدلة الشرع، ولذلك سماه الله علماً ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ [النساء: ٨٣]. وهو وإن لم يكن يقينًا، ولكنه يعد ظنًّا راجحًا يجب العمل به شرعًا. ولكن في مسائل الاجتهاد كثيرًا ما تختلف أنظار المجتهدين في الأدلة الشرعية، وحينئذ يجب على كلِّ مجتهد أن يعمل بما أداه إليه اجتهاده، ولا يجوز أن يعدل عنه إلى نظر غيره من المجتهدين، ولكن لأن الله لا يكلف نفسًا إلا وسعها لم يلزم كل مجتهد بما يلزم به الآخر، فلا قطع حينئذ بمراد الله، ولكنه الظن الراجح الذي يختلف من مجتهدٍ إلى آخر.

وفي الحالتين- ما قطع بمعناه وما لم يقطع- لا يمكن الفصل بين الدليل وفهمه؛ لأنه في حالة المقطوع به يكونُ في الفصل بين الدليل وفهمه الوحيد الذي يدلّ عليه في لسان العرب تعطيلاً كليًّا للدليل؛ لأنّ الدليل له وظيفة هي أن يدلّ على المعنى المعلوم منه، فإذا لم يقمْ بوظيفته فقد تعطل، وهذا هو المقصود بتعطيل الأدلة أي عن دلالتها. وكذا في حالة ما لم يقطع به؛ لأنّ الوجوه المحتملة التي يُطلب ترجيح أحدها إنما هي نابعة من النص. صحيح أن الترجيح اجتهادي، ولكنه محصور في تلك الاحتمالات التي يحتملها الدليلُ لا يعدو إلى غيرها ولا يخرج عنها. ومن المعلوم أنّ تلك الوجوه محصورة معدودة لا يمكن أن تكون خارج لسان العرب بحال، أو تكون خارج محكمات الشرع أيضًا، فأي محاولة لإقصاء أحد الوجوه التي يحتملها الدليل دون سند شرعي يعد تعطيلاً للدليل- وإن كان جزئيًّا بخلاف التعطيل الكلي في الحالة الأولى- واتّباعًا للهوى، لا للشرع وأدلته.

ولقد حاولتُ كثيرًا أن أُحسن الظن عندما أقرأ التأكيد المستمر والإلحاح الشديد على ضرورة التخلص من سلطة النصوص، وأنه لا يُقصد بذلك القرآن والسنة، وإنما يقصد التحرر من الفهم البشري الذي حول الاجتهادات من محل الصواب والخطأ إلى حقيقة مطلقة تنسب إلى الله دون ما سواه، وأن هذا هو الفكر الذي يستغل النصوص في

تكوين سلطة يمارس بها القمع الفكري حين يضع المعارض له كأنه معارض للنصوص.. ولكن لو كان الأمر هكذا لهانَ الخطب، ولأصبح الخلافُ منحصرًا في بعض التفصيلات والعبارات الموهمة، مثل مصطلح سلطة النصوص ذاته؛ لأن هذا المصطلح قد يوهم رفض المرجعية للنصوص القرآنية والنبوية في استنباط الأحكام.

ولكن بعد النظر إلى المقدمات التي اعتمد عليها القوم لم أجد لحسن الظن مجالاً، فلست بالخبّ ولا الخبُّ يخدعني، وتحققت من أنهم هُم الذين يمارسون القمع الفكري ويلعبون بالألفاظ، وليت الأمر يتوقف على المقدمات، بل يشاء الله أن يجري قلمهم بما يفضح سريرتهم ويكذب دعواهم، **فها هو نصر أبو زيد يصرح بذلك، ويقول:** «إنَّ حل مشكلات الواقع، إذا ظل يعتمد على مرجعية النصوص الإسلامية، يؤدي إلى تعقيد المشكلات، حتى مع التسليم بأن الخطاب يقدّم حلولاً ناجعة. ذلك لأن اعتماد حل المشكلات على مرجعية النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين، والذي يصبح من حقهم أيضًا استنطاق نصوصهم الدينية حلولاً لنفس المشكلات، ولن يحل كل تلك التعقيدات حديث النوايا الحسنة عن حقوق غير المسلمين في إطار الشريعة الإسلامية» [(١)].

ثم يذكر سببًا يقدح في إيمانه بأن الإسلام هو الدين الحق ولو كره الكافرون، حين يقول: «ذلك لأن اعتماد حلِّ المشكلات على مرجعية النصوص الإسلامية من شأنه أن يؤدي إلى إهدار حق المواطنة بالنسبة لغير المسلمين» [(٢)].

لذا لم يعد هناك مجال للشك في أن القصد من إطلاق الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص هو التنكُّر لمرجعية النصوص الإسلامية، ولم يعد هناك فائدة من التخفي وراء

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق ص١٤٣.

ذلك الستر الرقيق المتهتك الذي يكشف عما وراءه، وهو أن سلطة النصوص هي سلطة الفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة باسم النصوص. فالدكتور يستخدم كثيرًا مصطلح سلطة النصوص، ويعني بها المرجعية للنص، فيقول: «وبعبارة أخرى، كان كلٌّ من الإمام الشافعي والأشعري يؤسّسان (سلطة النصوص) في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسِّس سلطة العقل، دون أن تهدر - بالطبع - مجالَ فاعلية النصوص. وإذا كان الاستنادُ إلى سلطة النصوص يعني أن الماضي هو الذي يصوغ الحاضر دائماً؛ فإن الاستناد لسلطة العقل يعني قدرة الحاضر الدائمة على صياغة القوانين التي تناسبه والتي لا تهدر خبرة الماضي بقدر ما تستوعبها استيعابا مثمرًا خلاقًا»[(١)].

فسلطة النصوص تعني الاحتكام للنقل وعدم تقديم الآراء والأهواء عليه، وهذا هو ما يجعله الدكتور مقابلاً للعقل الذي يريد أن يجعله حاكماً على النقل، وهذه هي حقيقة الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص.

يقول الدكتور: «كان الصراعُ يدور في مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للعقل الثقافي - الفكري الاجتماعي -، وهل هي العقل أم النقل»[(٢)].

ويقول «إن الدعوة للتحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حرًّا، يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب»[(٣)].

(١) المصدر السابق ص١٨.

(٢) «الإمام الشافعي» ص١٥.

(٣) المصدر السابق ص٢١.



تاريخية الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: الردّ على خلق القرآن.

المبحث الثاني: الردّ على نفي كتابة القرآن في اللوح المحفوظ.

المبحث الثالث: الردّ على الادّعاء بأن القرآن منتَج ثقافي.

المبحث الرابع: نقض مفهوم التاريخية.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الردّ على خلق القرآن

يشتمل على:

الشبهة الأولى: خلق القرآن مسألة خلافية قديمة بين المسلمين.

الشبهة الثانية: القرآن محدث مخلوق، كما رجحت المعتزلة.

الشبهة الثالثة: القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة.

الشبهة الرابعة: نفي خلق القرآن يستلزم مشابهة النصارى في إثبات الطبيعة المزدوجة.

الشبهة الأولى: خلق القرآن مسألة خلافية قديمة بين المسلمين

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن- هل هو قديم أم محدث- مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة- مثلًا- إلى أن القرآن محدث مخلوق؛ لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة.. وذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا: إن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالي إلى أن القرآن كلام الله الأزلي القديم؛ لأنه صفة ذاته، والشاهد في هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين» [(١)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «عندما كانوا يتصارعون ويكفرون بعضهم بعضًا ويضطهدون بعضهم بعضًا بخصوص مكانة الفعل البشري وصفات الله، والقرآن مخلوق أم غير مخلوق، والسببية، والعالم أهو أزلي أم حادث؟.. الخ.. فإنهم لم يكونوا يدركون أن الصراع يخصّ شيئًا غير وحدانية الله وعدالته وإرادته وحضوره الواقعي المحسوس.. لما كانوا منشغلين بتأمين تفوقهم وانتصارهم كمشروعية دينية عليا، فإن المتخاصمين من أشعرية ومعتزلة وإمامية كانوا يزايدون على بعضهم بعضًا في الدفاع عن حقوق الله. وهكذا نسوا- أو على الأقل تناسوا- حقيقة أنهم إذ يبذلون كلَّ ما في وسعهم من أجل فرض سيادتهم أو مشروعيتهم فإنهم يقوّون بذلك من سلطتهم السياسية»[(٢)].

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ٩٨.

الجواب:

السلف متفقون على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا: لم يزل متكلماً إذا شاء، فبيَّنوا أن جنس الكلام قديم، لا أنَّ نفس الكلام المعين قديم، فالقرآن ليس قديماً، فالله يتكلم بمشيته، والقرآن كلامه، لذلك لم يكن أزليًّا قديماً، وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء. فمَن فهم قول السلف، وفرَّق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات[١].

فالمعتزلة يقولون المتكلم من فعل الكلام، ولو أحدثه في غيره، ليقولوا: إن الله يخلق الكلام في غيره، وهو متكلم به. وخالف الكلابية وأتباعهم الشاعرة فقالوا: المتكلم من قام به الكلام، وإن لم يكن متكلماً بمشيئه وقدرته، ولا فعل فعلاً أصلاً، بل جعلوا المتكلم بمنزلة الحي الذي قامت به الحياة. وأمَّا السلف، ومن تبعهم بإحسان، وجمهور العقلاء، فيقولون: إن المتكلم هو من قام به الكلام، وتكلم بمشيئته وقدرته. لا يعقل متكلم لم يقم به الكلام، ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته، فكان كلٌّ من تينك الطائفتين المبتدعتين أخذت ببعض وصف المتكلم: المعتزلة أخذوا أنه فاعل، والكلابية أخذوا أنه محل الكلام[٢].

«وهذا أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة، فإنه يستفاد من قول كل طائفة بيانُ فسادِ قول الطائفة الأخرى، فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعيًا له إلى طلب الحق، ولا تجد الحق إلا موافقًا لما جاء به الرسول ﷺ، ولا تجد ما جاء به الرسول إلا موافقًا لصريح المعقول»[٣].

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٢/ ٥٤).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٣١٢).

(٣) المصدر السابق (١٢/ ٣١٤).

يقول أبو القاسم اللالكائي[(١)]، بعد ما سمّى علماء القرون الفاضلة ومن يليهم، الذين نقل عنهم في كتابه «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة»[(٢)]:

«قالوا كلهم: القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق، فهو كافر. فهؤلاء خمس مائة وخمسون نفسًا أو أكثر، من التابعين، وأتباع التابعين، والأئمة المرضيِّين، سوى الصحابة الخيرِّين، على اختلاف الأعصار، ومضيِّ السنين والأعوام.

وفيهم نحو مِن مائة إمام ممَّن أخذ الناس بقولهم، وتدينوا بمذاهبهم، ولو اشتغلت بنقل قول المحدثين لبلغت أسماؤهم ألوفًا كثيرة، لكني اختصرت، وحذفت الأسانيد للاختصار، ونقلت عن هؤلاء عصرًا بعد عصر، لا ينكر عليهم منكر، ومن أنكر قولهم استتابوه، أو أمروا بقتله، أو نفيه، أو صلبه.

ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق: جعد بن درهم[(٣)]، في سني نيف وعشرين، ثم جهم بن صفوان[(٤)]».

---

(١) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، الشافعي اللالكائي، المفتي أبو القاسم، الإمام الحافظ المجود، مفتي بغداد في وقته، تفقه على الشيخ أبي حامد، أشهر مصنفاته: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، توفي في شهر رمضان سنة ثمان عشرة وأربع مائة. انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١٤/ ٧٠)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧/ ٤١٩)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٢/ ٢٤).

(٢) (٢/ ٣١٢).

(٣) هو الجعد بن درهم، مبتدع ضال، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، وهو أول من قال بخلق القرآن في الأمة، أخذه من أبان بن طالوت، الذي أخذه عن خاله لبيد بن أعصم، اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكان طالوت زنديقًا وأفشى الزندقة، ثم أظهر المقولة جعد بن درهم، فقتله خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالكوفة. انظر: "لسان الميزان" للذهبي (٢/ ١٠٥)، و"الضعفاء" للعقيلي (١/ ٢٠٦)، و"البداية والنهاية" (٩/ ٣٨٢).

(٤) هو جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندي، الضال المبتدع، رأس الجهمية، أخذ مذهبه عن الجعد بن درهم، زرع شرًّا عظيمًا في الأمة، هلك في خلافة هشام بن عبد الملك على يد نصر بن سيار. انظر: «لسان الميزان» (٢/ ١٤٢).

الشبهة الثانية:
القرآن محدث مخلوق كما رجحت المعتزلة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءًا من «العقيدة»؛ فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نصٌّ قديم أزلي، وهو من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا أوَّل لها فكذلك صفاتها وكلّ ما يصدر عنها» (١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «محاولة المعتزلة أن يتعرَّضوا لمشكلة «خَلْق القرآن» تعنينا اليوم؛ لأنها تلامس قضيةً تهمنا كثيرًا، وهي تاريخية الظاهرة الدينية. إنها صفحة من تاريخ الدراسات القرآنية، ومن التفكير في شأن المكانة الثيولوجية [= اللاهوتية] واللغوية للنصِّ القرآني. هي صفحة فُتِحَتْ بثمن باهظ من الصِّراع والمِحَن والسجون، دام من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر. ولقد فقدنا اليوم هذه الصفحة من التاريخ؛ وقد اجتث الفكرُ الإسلامي أصحابهَا بحجَّة أن القائل بخلق القرآن دمُه حلال!»(٢).

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٦٧.

(٢) «حول الانغلاق والانفتاح» حوار مع محمد أركون من موقع معابر، على الشبكة العنكبوتية، حاوَرَه: محمد علي الأتاسي.

الجواب:

قد تواتر كلام أهل السنة في تفنيد هذه الشبهة، ونُجمل الردّ في النقاط التالية:

أولاً: إن الذي يقول بخلق القرآن إمّا أن يثبت لربه صفة الكلام، أو ينفي أن يكون ربه متكلماً. فإن نفى فقد كذّبَ ربه وكتابه ورسله، بل وعقله حيث نسب النقصَ لله، فمن المعلوم أن صفة الكلام صفة كمال، وأن من كان متكلماً أكمل ممَّن لم يكن متكلماً.

فمن نفى أن يكون ربُّه متكلماً وأثبت لنفسه أن يكون متكلماً، فقد جعل نفسَه أكملَ من ربه، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. قال تعالى: ﴿**وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ**﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقال ﷻ: ﴿**وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا**﴾ [النساء: ١٦٤]، فمن قال إن الله لم يكلم موسى تكليماً فقد جحد القرآن، ومن جحد شيئًا من القرآن كفر. أمَّا من قال إن الله يتكلم وكلامُ الله مخلوق، وإن الله إنما كلمَ موسى بكلامٍ مخلوق إمّا في الهواء، وإمّا غيره؛ فهو في المعنى موافق لما قبله، ولذلك كفَّره السلف[١].

وذلك لأن الكلام من المتكلم وقائم به، لا يجوز أن يكون الكلام غير متصل بالمتكلم، ولا قائم به، بدليل أن الكلام المخلوق منه لا من غيره، فإذا كان المتكلم مخلوقًا وجب أن يكون كلامه أيضًا مخلوقًا، وإذا كان الله تعالى غير مخلوق امتنع أن يكون ما هو منه وبه مخلوقًا.

وقد نصَّ الإمام أحمد على هذا لما سُئل: إن الناس قد وقعوا في القرآن فكيف أقول؟ فقال: أليس أنت مخلوقًا؟ قلت: نعم، قال: فكلامك منك مخلوق؟ قلت: نعم، قال: أفليس القرآن من كلام الله؟ قلت: نعم، قال: وكلام الله من الله؟ قلت: نعم، قال: فيكون من الله شيء مخلوق؟![٢]

---

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٢/ ٥٠٨).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٤٣٤،٤٣٣).

ثانيًا: الكلام ليس عينًا من الأعيان القائمة بنفسها، وإنما هو صفة كالعلم والقدرة والرحمة والنظر والسمع ونحو ذلك، وذلك لا يقوم إلا بموصوف فيكون الموصوف هو محلّ الصفة، ويشتقّ له منها الاسم والفعل، فيقال: هو العليم العزيز الرحيم البصير السميع، وهكذا. ولا يشتقّ الاسم لغير الموصوف الذي قامت به الصفة.

«فلو لم يكن الله ﷻ هو القائل بنفسه ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤] بل أحدث ذلك في غيره. لم يكن هو الآمر بهذه الأمور، ولا المخبر بهذا الخبر، ولكان ذلك المحل هو الآمر بهذا الأمر، المخبر بهذا الخبر، وذلك المحل إمّا الهواء، وإمّا غيره، فيكون ذلك المحل المخلوق هو القائل لموسى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]. ولهذا كان السلف يقولون في هذه الآية وأمثالها: من قال إنه مخلوق؛ فقد كفر»[(١)].

ثالثًا: السلف والأئمة فرّقوا بين الفاعل والفعل والمفعول، وقالوا: لا يكون الفاعل إلاّ مَن قام به الفعل، والفعل شيء، والمفعول متعلق الفعل لا نفس الفعل، ولذلك احتجوا على أن القرآن غير مخلوق بقوله ﷺ: «أَعُوْذُ بِكَلِمَاتِ الله التَّامَّاتِ»[(٢)]، فعارضهم المعتزلة بقوله ﷺ: «أَعُوْذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوْبَتِكَ، وَبِكَ مِنْكَ»[(٣)]. فطرد السلف والأئمة أصلهم، وقالوا: معافاته: فعله القائم به، وأمّا العافية الموجودة في الناس فهي مفعوله[(٤)].

وهكذا كلّ من وافق الكتاب والسنة لا يتناقض قوله، أمّا من خالف الأدلة الشرعية فإن قوله يضطرب ويتناقض، نعوذ بالله من الضلال وأهله.

---

(١) مجموع الفتاوى» لابن تيمية (١٢/ ٤٣٥).

(٢) مسلم (٢٧٠٨).

(٣) مسلم (٤٨٦).

(٤) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣١٣،٣١٤).

رابعًا: لو جاز أن نقول إن الله سبحانه إذا خلق كلامًا في غيره كان هذا المخلوق هو كلامه ﷻ لجاز أن يكون كلّ كلام في الوجود كلامه، وهذا قول الحلولية الذين يقولون:

وكلُّ كلامٍ في الوجود كلامُه، سواء علينا نثره ونظامه

«ومن قال القرآن مخلوق فهو بينْ أمريْن: إمّا أن يجعل كلَّ كلام في الوجود كلامه، وبينْ أن يجعله غير متكلم بشيء أصلاً، فيجعل العباد المتكلمين أكملَ منه، وشبَّهه بالأصنام والجمادات والمَوَات، كالعجل لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً، فيكون قد فرّ عن إثبات صفات الكمال له حذرًا- في زعمه- من التشبيه، فوصفه بالنقص، وشبَّهه بالجماد والمَوَات»[1].

خامسًا: من الأدلة على إبطال قول المعتزلة وأتباعهم بأن الله يتكلم بكلام مخلوق في جسم من الأجسام المخلوقة: إخباره تعالى في أكثر من موضع عن إنزال القرآن منه، لا من غيره، قال تعالى: ﴿**وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ**﴾ [الشعراء: ١٩٢-١٩٥]، وقوله تعالى: ﴿**وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ**﴾ [الأنعام: ١١٤].

فيه بيانٌ أن القرآن منزل من الله لا من مخلوق من المخلوقات، ولهذا قال السلف منه بدأ، أي هو الذي تكلم به لم يبتدئ مِن غيره، والنزول في كتاب الله ﷻ ثلاثة أنواع: نزول مقيَّد بأنه منه سبحانه، ونزول مقيَّد بأنه من السماء، ونزول غير مقيَّدٍ لا بهذا ولا بهذا. ولم يردِ النوع الأول إلا في نزول القرآن. فالقرآن لم ينزل إلا من الله لا من غيره، وغيره مخلوق، فالقرآن كلام الله غير مخلوق.

سادسًا: المعتزلة الذين قالوا إن القرآن مخلوق لأنه فعل- وكذلك الأشعرية القائلون بأنه معنى قائم بالنفس- بنَوْا كلامهم على أصلِ امتناع قيام الأمور الاختيارية به لأنها حادثة، والله لا يقوم به حادث عندهم، وزعموا بذلك تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين.

(١) المصدر السابق (١٢/ ٢٨٥).

والحق أن كلام الله لا يماثل كلام المخلوقين، كما لا يماثل في شيء من صفاته صفات المخلوقين ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فنفى الله المماثلة في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وأثبت الأسماء وما تدل عليه من الصفات في قوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾؛ لئلا يتوهم مُتوهِّم أن نفي المماثلة يقتضي نفي الصفات، والاشتراك في الأسماء ولا يدل على الاشتراك في المسميات، فالله له ذات، وللمخلوقين ذات، وذات الله ليست كذات المخلوقين، وما يقال في الذات يقال في الصفات، فلله علم ولنا علم، وله قدرة ولنا قدرة، وله كلام ولنا كلام، والله يتكلم بصوت ونحن نتكلم بصوت، والصوت المسموع الذي سمعه موسى من الله، والذي ينادي به الله على عباده يوم القيامة ليس كأصوات شيء من المخلوقات، كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده[١].

وكلّ ما يوصف به الربُّ تعالى فهو مخالف بالحد والحقيقة لما يوصف به المخلوق أعظم ممّا يخالف المخلوق، وإذا كان المخلوق مخالفًا بذاته وصفاته لبعض المخلوقات في الحدّ والحقيقة، فمخالفة الخالق لكلِّ مخلوق في الحقيقة أعظم[٢].

فالصفة تتبع الموصوف، فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة، وإن كان الموصوف هو العبد المخلوق فصفاته مخلوقة[٣].

سابعًا: الحدوث لفظٌ مجمل، ومن الأصول الكلية أن يُعلم أن الألفاظَ نوعان:

الأول: نوع جاء به الكتاب والسنة، فيجب على كل مؤمن أن يقرَّ بموجب ذلك، فيثبت ما أثبته الله ورسوله، وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللفظ الذي أثبته الله أو نفاه حق،

---

(١) () «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٦٥).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٩٧).

(٣) المصدر السابق (١٢/ ٦٦).

فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والألفاظ الشـرعية لها حرمة، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها، ليثبت ما أثبته وينفي ما نفاه من المعاني؛ فإنه يجب علينا أن نصدقه في كل ما أخبر، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيلَ ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان، وقد قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

والثاني: الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة، ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها؛ فهذه ليس على أحدٍ أن يوافق من نفاها أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنًى يوافق خبر الرسول أقرَّ به، وإن أراد بها معنًى يخالف خبر الرسول أنكره[(١)].

فإن أُريد بالحدوث عدم القدم، فالله تقوم به الأفعال وهي حادثة بهذا المعنى، ولا يدلّ الاشتراك في الاسم حينئذ على المماثلة بين الخالق والمخلوق. أمّا إن أُريد بالحادث المخلوق، فالله لا تقوم به المخلوقات، والقرآن كلام الله غير مخلوق.

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ١١٤،١١٣).

الشبهة الثالثة:
القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلهية ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات»، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال صفات الذات يمثّل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم» [(١)].

الجواب:

هذا كلامُ من يهْرِفُ بما لا يعْرِفُ؛ إذ إنّ صفات الله على أقسام ثلاثة:

أولها: صفاتُ ذات: وهي الصفات اللازمة لذاته المقدسة التي لا تنفك عنه، والتي يترتب على انقطاع وجودها نقصٌ يتنزه عنه الله تعالى، كصفة الحياة والعلم والسمع والبصر.

والثاني: صفاتُ فعل: وهي الصفات التي تتعلق بمشيئته وعموم قدرته سبحانه، ولا يترتبُ على انقطاعها نقصٌ في حقّ الله، كالنزول والمجيء والإتيان.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٦٧.

والثالث: الصفاتُ الذاتية الفعلية: وهي التي يكون جنسها لازمٌ لذات الله، لتوقف الكمال على وجود جنسها على الدوام. أمّا آحادها فتتعلق بالمشيئة والقدرة، ولا يلزم لكمالها وجودُ آحادها على الدوام. ولذلك كانت من هذه الجهة صفةً فعلية، ومن الجهة الأولى صفةً ذاتية.

ومثالُ ذلك القسم: صفة الكلام، وصفة الخلق، وهذا هو معنى قولنا إن جنس الكلام والخلق قديم، أمّا آحاد الكلام، وخلق المخلوقات فهذا يتعلق بالمشيئة، يتكلم متى شاء، ويخلق إذا شاء. والمعتزلة يقولون: إن الكلام صفة فعل، والكلابية وأتباعهم من الأشاعرة يقولون: بل هو صفة ذات، (ومذهب السلف أنه صفة ذات وصفة فعل)[1].

وهذا الجواب هو جواب أئمة أهل الحديث والفقه الذين اتبعوا السلف في إقرارهم بما جاء به الكتاب والسنة؛ فقالوا: إن الله كلَّم موسى تكليماً، ولا نقول: كلم موسى بكلام قديم، ولا بكلام مخلوق، بل هو ﷻ يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء، كما أنه ﷻ خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان.

وكما قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وأمثال ذلك في القرآن والحديث كثير.

والمقصود أن الله- سبحانه- بينّ لنا أنه إذا شاء فعل ما أخبر عنه من تكليمه وأفعاله القائمة بنفسه، وما كان قائماً بنفسه هو كلامه لا كلام غيره، والمخلوق لا يكون قائماً بالخالق، ولا يكون الرب محلاًّ للمخلوقات، بل هو سبحانه يقوم به ما شاء من كلماته وأفعاله، وليس من ذلك شيئًا مخلوقًا، إنما المخلوق ما كان بائنًا عنه، وكلام الله من الله ليس ببائنٍ منه، ولهذا قال السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، أي هو المتكلم به، لا أنه خلق في بعض الأجسام المخلوقة.

---

(١) المصدر السابق (١٢/ ١٣٣).

الشبهة الرابعة: نفي خلق القرآن يستلزم مشابهة النصارى في إثبات الطبيعة المزدوجة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي «توهم» طبيعة مزدوجة للسيد للمسيح، ويصرُّ على طبيعته البشرية، فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني والنصوص الدينية بشكل عام؛ يعدُّ وقوعًا في التوهُّم نفسه» [(١)].

ويقول المستشار محمد سعيد العشماوي: «ففي قولهم- علماء المسلمين- إن القرآن كلام الله الأزلي وُجد معه منذ البدء، وأن حروفه وألفاظه هي التي خلقت فيما بعد عندما تنزّلت على النبي.. وأن القرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبي أية آية"- في قول علماء المسلمين بهذا- "نقل لما قاله علماء اللاهوت المسيحي عن السيد المسيح، بأنه كلمة الله الأزلية غير المخلوقة»[(٢)].

الجواب:

مِن الشبهات الواهية القول بأن نفي خلق القرآن يعني إثبات لطبيعة مزدوجة للقرآن، وأن هذا مشابه لقول النصارى في عيسى بن مريم.

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢٠٥.

(٢) انظر: «أصول الشريعة» ص٦٤،٦٥. وكل ما صدر بقول (انظر) في مراجع العشماوي فهو منقول باختصار، وانظر: «الظاهرة العشماوية» لمحمد عمارة فقد أجاد في عرض مذاهبه المُردِيَة.

ويكفي في ردِّ تلك الشبهة الواهية قولُ شيخ الإسلام ابن تيمية:

«ومن قال: إن هذا شبه قول النصارى، فلم يعرف قول النصارى، ولا قول المسلمين، أو علم وجحد؛ وذلك أن النصارى تقول: إن الكلمة- وهي جوهر إله عندهم ورب معبود- تدرع بالناسوت، واتَّحَدَ به كاتحاد الماء واللبن، أو حلَّ فيه حلول الماء في الظرف، أو اختلط به اختلاط النار والحديد، والمسلمون لا يقولون: إن القرآن جوهر قائم بنفسه معبود، وإنما هو كلام الله الذي تكلم به، ولا يقولون اتحد بالبشر»[(١)].

ويقول: «بل ليس شيء من صفة موصوف تباين موصوفها وتنتقل إلى غيره، فكيف يَتوهّم عاقل أن كلام الله يباينه وينتقل إلى غيره، ولهذا قال الإمام أحمد: كلام الله من الله، ليس ببائنٍ منه، وقد جاء في الأحاديث والآثار: «أنه منه بدأ، ومنه خرج» ومعنى ذلك: أنه هو المتكلم به لم يخرج من غيره، ولا يقتضي ذلك أنه باينه وانتقل عنه، فقد قال سبحانه في حق المخلوقين: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]، ومعلوم أن كلام المخلوقين لا يباين محله، وقد علم الناس جميعُهم أن نقل الكلام وتحويله هو معنى تبليغه، كما قال: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]»[(٢)].

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣٨٩).

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٣٩٠).

المَبحَثُ الثَّانِي

الردُّ على نفي كتابة القرآن في اللوح المحفوظ

يشتمل على:

الشبهة الأولى: يجب أن يفهم ما ورد عن اللوح المحفوظ فهمًا مجازيًّا.

الشبهة الثانية: يمتنع كتابة كلام الله الأزلي على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها.

الشبهة الأولى: يجب أن يفهم ما ورد عن اللوح المحفوظ فهمًا مجازيًّا

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ليس مفهوم أزلية القرآن- إذًا- جزءًا من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهمًا مجازيًّا- لا فهمًا حرفيًّا- مثل «الكرسي»، و«العرش»... الخ.

وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن: حفظه في السماء مدوّنًا في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ».

وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية، فهمٌ يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته؛ من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء و الأرض، إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ»[(١)].

الجواب:

اعتمد المنكرون لكتابة القرآن في اللوح المحفوظ على مقدمة مَفَادها: أن طبيعة القرآن مسألة خلافية ليست من العقيدة، لا ينبغي الالتفات إليها، لذا يجب أن يفهم ما ورد في القرآن عن اللوح المحفوظ فهماً مجازيًّا.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٩٦.

والمقدمة باطلة، كما أنها لا توصل إلى النتيجة، فاختلاف الناس ليس دليلاً شرعيًّا، فضلاً عن أن يرد به الحق الذي نزل به القرآن، وإلاّ لوجب تصحيح مذهب الكفار، ثم إن اختلاف الناس في القرون الغابرة لا يرفع ما أجمع عليه الصحابة، وهم المشهود لهم بالإيمان دون غيرهم ممّن جاء بعدهم.

ومع التسليم بأن القرآن ليس بأزلي، فإن هذا لا يقتضي نفي كتابة القرآن قبل نزوله، وإلا لزم أن ننفي كتابة مقادير الخلائق كذلك، فإنها محدثة ومكتوبة، ولا تناقض.

وبالتحليل يتبين المقصود الحقيقي من تلك المقدمة الوهمية:

أولاً: نزع القداسة عن القائلين بأن القرآن غير مخلوق، وذلك من خلال الادعاء بأن المسألة خلافية، ولا يصح نسبتها إلى العقيدة التي يجب أن يعتقدها كلُّ مسلم.

ثانيًا: الابتعاد عن الخوض في تفاصيل المسألة؛ لأنها ليست من العقيدة، هذا في الظاهر، أما في واقع الأمر هم يتبنون القول بخلق القرآن.

ثالثًا: لا يتوقف الأمر عند تبني القول بخلق القرآن، بل يوجبون ما يترتب عليه، ويهدرون قول المخالف، ويلزمونه بفهمهم، فكأنهم أرادوا من إثبات خلافية المسألة خلعَ الشرعية على مذهبهم، تمهيدًا لتقريره، وإثبات وجوبه دون غيره.

وهم في كل ذلك يغفلون مذهب جماهير أئمة المسلمين عبر مئات السنين، لاسيما أهل القرون المفضلة، فهم يكتفون بذكر مذهب المعتزلة والأشاعرة، وكلاهما مخالفٌ لمذهب السلف الحق، فمذهب السلف: أن القرآن كلام الله، غير مخلوق، وليس بقديم، وإنما جنس الكلام هو القديم بقدم الذات، وهو المقصود بقولهم «لم يزل متكلماً».

والذي يجب على كل مسلم أن يعتقد ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله، واتفق عليه سلف المؤمنين الذين أثنى الله عليهم وعلى من اتبعهم، وذمَّ من اتبع غير سبيلهم، وهو أن القرآن الذي أنزله الله على عبده ورسوله كلامُ الله تعالى غير مخلوق، وأنه كتب في اللوح المحفوظ

قبل نزوله كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٩]، وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤].

ومكتوب كذلك في صحف مطهرة بأيدي الملائكة، قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ۝ فَمَن شَآءَ ذَكَرَهُۥ ۝ فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍۭ ۝ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝ كِرَامٍۭ بَرَرَةٍ﴾ [عبس: ١١-١٦].

وما وقع من نزاع واختلاف بعد ظهور دلالة الكتاب والسنة، فهذا هو التفرق والاختلاف الذي ذمَّه الله تعالى ونهى عنه، فقال: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَفِي شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]، وقال ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال: ﴿وَٱعْتَصِمُوا۟ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا۟ ۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ﴾ [البقرة: ٢١٣].

فالواجب على المسلم أن يلزم سنة رسول الله ﷺ، وسنة خلفائه الراشدين، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم، فإن مواضع التفرق والاختلاف عامَّتها تصدر عن اتباع الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى[(١)].

وبإمكان المتأمل في كلام القوم إدراك الهدف من وراء إنكار كتابة القرآن في اللوح المحفوظ، وهو نفي أي وجود سابق للقرآن قبل نزوله؛ لأن إثبات هذا الوجود يعني عندهم إهدار الواقع والتاريخ. وما دام القرآن ليس أزليًّا، بل خلق- في زعمهم- في واقع محدد، فليس هناك ما يدعو إلى حفظه بكتابته في لوح، ويجب حينئذ أن يفهم الحديث عن اللوح المحفوظ فهماً مجازيًّا يتلائم مع عدم أزلية القرآن.

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٢٣٥-٢٣٧).

والجواب: إذا عُدم التنافي بين الكتابة والتنزيل- بل والخلق أيضًا- فليس هناك ما يدعو إلى تحريف المعاني بدعوى المجاز، فضلاً عن ادعاء وجوب ذلك الفهم المجازي، والذي لم يفصح مدَّعوه عن حقيقته.

ثم إن المجاز باتفاق إنما يكون بعلاقة وقرينة، علاقة تربط بين المعنى الحقيقي والمجازي، وقرينة تقضي بأن المراد ليس هو المعنى الحقيقي، وإنما هو ذلك المعنى المجازي المعين دون غيره من المعاني المجازية الأخرى المحتملة. وتلك القرينة إما أن تكون السياق، أو يشهد لها السياق على الأقل إذا كانت القرينة حالية.

وليس ثمة قرينة حالية أو سياقية تقتضي صرف معنى اللوح المحفوظ الحقيقي إلى أي معنى مجازي، بل سياق الآيات يعضد المعنى الحقيقي بألفاظ مختلفة، فاستخدام حرف الجر «في» مع اللوح، ثم التعبير عنه بالكتاب يقطع بإرادة المعنى الحقيقي، وينفي أي احتمال آخر دون كتابة القرآن في اللوح المحفوظ.

ومن الجدير بالذكر أنه لا وجه للتنافي بين كوْن القرآن مكتوبًا في اللوح المحفوظ، وفي صحف مطهرة بأيدي الملائكة، وأن يكون جبريل نزل به من الله، فالله ﷻ يعلم ما كان، وما يكون، وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون.

والله سبحانه وتعالى قدَّر مقادير الخلائق، وكتب أعمال العباد قبل أن يعملوها، كما ثبت ذلك في صريح الكتاب والسنة، وآثار السلف، ثم إنه يأمر الملائكة بكتابتها بعد ما يعملونها، فلا يكون أي تفاوت بين الكتابة المتقدمة على الوجود، والكتابة المتأخرة عنه.

فإذا كان ما يخلق بائنًا عنه- من مقادير الخلائق- قد كتبه قبل أن يخلقه، فكيف يستبعد أن يكتب كلامَه الذي يرسل به ملائكته قبل أن يرسلهم به[1].

---

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ١٢٧).

أمّا عن الادّعاء بأن غاية هذا اللوح المحفوظ والهدف منه في فكر المسلمين هو حفظ القرآن من التحريف لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وهذا فهم خاطيء للحفظ؛ فهو يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ، وهذا الفهم يدل- في زعمهم- على وعيٍ يضاد الإسلام ذاته، من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض، إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم، وسنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ، **فهذا الادعاء باطل من عدة وجوه:**

منها: أن ربط التصديق بوجود اللوح المحفوظ وكتابة القرآن فيه بأن هذا تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وأنه إذا انتفى التفسير انتفى التصديق، هذا خداع إعلامي سخيف عن طريق القفز على الآيات الواردة التي تنصُّ على كتابة القرآن في اللوح المحفوظ، فهي كافية في الاعتقاد والتصديق به، وهو الواجب تجاه نصوص الكتاب والسنة.

ومنها: أن منطوق الآية لا يساعد في الاستدلال على أن المراد منها هو البشارة بأهمية الحفظ وأهمية قيام الإنسان المؤمن بدوره في عملية الحفظ، فهذا له أدلته الأخرى. وإنما الآية نصٌّ في أن الله تعالى قد تعهد بحفظ القرآن، وقدر قدرًا كونيًّا عامًّا باستحالة ضياعه أو تحريفه، حتى لا يضل الناس، ولتظل الرسالة الخاتمة قائمة بدورها في هداية الناس، وإقامة الحجة عليهم. فالآية لم تتعرض لأسباب ذلك الحفظ، والذي منه- بلا شك- توفيق عباده المؤمنين للقيام به.

ومنها: عدم وجود تعارض بين تكليف العباد بالحفظ، وبين تقدير الله لهذا الحفظ، فلا أحدٌ يستطيع أن يقوم بالحفظ إلا بتوفيق الله، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، ولعل وهْم التعارض نتج عن سوء فهم للفارق بين الأمر الشرعي، والأمر الكوني، والعلاقة بينهما.

ومنها: عدم إيضاح المقصود بالتدخل الإلهي المباشر، والعلاقة المباشرة في قولهم: إن الإسلام هو الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين الله وعباده. فما المقصود بالعلاقة المباشرة، والعلاقة الغير مباشرة؟!

فإن كان المقصود الوحي فمسلَّم، ولكنه لا ينفي أن يكون الله قد كتب القرآن، فليس موضوع المسألة الوحي. أما إن كان يقصد ما سوى الوحي من أقدار يحفظ بها كتابه، فمن الذي قال إن الإسلام هو الدين الذي أنهى تصرف أقدار الله في الخلق. والله الذي يحيى ويميت، ويعز ويذل، ما المانع أن يحفظ ويهلك، ويعطي ويمنع؟!

الشبهة الثانية: يمتنع كتابة كلام الله الأزلي على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ماذا عن «اللوح المحفوظ» الذي ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدوَّن فيه، هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولابد أن يكون محدثًا مخلوقًا مثل العرش والكرسي، وإلا دخلنا في تصور «تعدد» القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي. إذا كان «اللوح المحفوظ» مخلوقًا محدثًا فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزليًّا، ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى» قديماً، بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق؟ كيف أمكن تسجيل «القديم الأزلي»- الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي- على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟!»[(١)].

الجواب:

قبل تبديد هذا الوهم- وهم التعارض- ينبغي التأكيد على اعتقاد السلف، وأتباعهم أئمة المسلمين بأن القرآن غير أزلي، وأنّ نصر أبو زيد ما كان يحتاج كلَّ هذا التعسف والتكلف في نفي أزلية القرآن لو كان يحسن فهمَ كلام السلف.

وإزالة هذا الوهم تبدأ من تصوّر مراتب الوجود، فالأشياء لها وجود في أنفسها وهو الوجود العيني، ولها وجود في الذهن وهو الوجود العلمي، ولها وجود في اللفظ المطابق للعلم وهو الوجود اللفظي، ولها وجود في الخط وهو الوجود الرسمي نسبة للرسم[(٢)].

---

(١) المصدر السابق ص ٧٢.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٢/ ٢٨٩، ٣٨٥).

ويترتب على ذلك أمور:

أولاً: القرآن الكريم كلام، وعليه فثبوت القرآن في اللوح المحفوظ، وفي المصاحف كثبوت الكلام في الكتاب (ثبوت خطي). وقول القائل هذا نفس كلام الله يعني أنه كلامه لا كلام غيره، وأنه لا زيادة فيه ولا نقصان.

ولا يعتبر أن المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ هو صوت الله، فإن هذا لا يقوله عاقل، ولا يخطر ببال عاقل ابتداء، ولكن اتباع الظن، وما تهوى الأنفس يلجِئ أصحابه إلى القرمطة في السمعيات، والسفسطة في العقليات. ولو ترك الناس على فطرتهم لكانت صحيحة سليمة [1]. فالكلام حرفٌ وصوت، والكتابة رسمٌ وخط، فكيف يكون الكلام خطًّا؟!

ثانيًا: الممتنع هو قيام الأزلي داخل عين مخلوقة، والعكس أيضًا ممتنع، فالأزلي لا تقوم به المخلوقات، ولا نقول لا تقوم به المحدثات فليس كل محدث مخلوقًا. وإنما يكون هذا في الوجود العيني. ولا يقول عاقل أن هذا يمتد ليشمل سائر مراتب الوجود، فالعلم بالأزلي يكون بالأذهان، وإلا فما معنى العلم بالله؟! وكذا الكلام عن الأزلي يكون في اللسان، فإذا ذكر مسلمٌ اللهَ فهل يقول عاقل أنّ ذات الله على لسانه؟! وإنما ذكر الله هو الذي وُجد على لسانه.

وكذا الكتابة سواء كانت إخبارًا عن الله أو إثباتًا لكلامه، فالله معلوم بالأذهان، مذكورٌ بالألسن، مكتوبٌ في المصاحف، أي ذكره والخبر عنه[2].

فمطابقة ما كتب في اللوح المحفوظ وفي المصاحف لكلام الله الذي تكلم به هو معنى وجود القرآن في اللوح المحفوظ، ولا فرق عند العرب بين أن يقال: إنه مكتوب فيها، أو يقال: إنه فيها[3]، قال تعالى: ﴿وَٱلطُّورِ ۝١ وَكِتَٰبٍ مَّسۡطُورٖ ۝٢ فِي رَقّٖ مَّنشُورٖ﴾ [الطور: ١-٣].

---

(١) المصدر السابق (١٢/ ٢٨٧).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٣٨٤).

(٣) المصدر السابق (١٢/ ٣٨٦).

ثالثًا: هذا التعارض الوهمي لم ينشأ من الخلط بين مراتب الوجود فحسب، بل أيضًا من الخلط بين قول المعتزلة بخلق القرآن، وبين القول الذي يعارضه، وهو أزلية القرآن.

وبيان ذلك: أن الذي يقول بأزلية القرآن لأن الكلام صفة ذات قائمة بالله تعالى، لا تعارض عنده بين اعتبار الكلام هو المعنى القائم بالنفس، وبين كتابته في اللوح المحفوظ؛ لأنه يعتبر الصوت والخط عبارة عن هذا المعنى. فهو يجعل الكلام هو المعنى، أمّا الألفاظ مسموعة كانت أم مقروءة فهي عنده عبارة عن هذا المعنى.

أمّا الذي يقول بأن القرآن مخلوق، فهو يتوهم أنه حل في عين مخلوقة، وبذلك فهو لا يتصور أن يكون أزليًّا، إذ كيف يكون أزليًّا ويحل في مخلوق، ولو كان هذا المخلوق هو اللوح المحفوظ، وعليه فيكون هذا التعارض عند من يقول بخلق القرآن لا عند من يقول بأزليته.



الردّ على الادّعاء بأن القرآن منتج ثقافي

يشتمل على:

الشبهة الأولى: النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها.

الشبهة الثانية: ألوهية مصدر القرآن لا تنفي انتماءه لثقافة البشر.

الشبهة الثالثة: القرآن منتَج ثقافي تشكَّل في ثقافة بعينها.

الشبهة الأولى: النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لكن النصوص- مهما تعددت أنماطها وتنوعت- تستمد مرجعيتها من «اللغة» ومن قوانينها. وبما أن اللغة تمثل «الدال» في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من «الثقافة» التي تنتمي إليها.

هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي: للتأثير في الثقافة، هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجّة، وتلك الوعظية الإنشائية التي تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايينَ المرات، ذلك أنها ليست في الحقيقة «نصوصًا» بل هي «اللغة» في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور»[١].

الجواب:

يمكن تلخيص الردّ على هذه الشبهة في النقاط التالية:

أولاً: يبالغ الكثيرُ من العصرانيين في علاقة اللغة بالفكر والمعرفة، ومن ثم بالثقافة، وهم في ذلك مقلّدون لغلاة الغربيّين، الذين لم يُسلِّم لأفكارهم أهلُ الغرب أنفسهم، فبعضهم يربط اللغة بالفكر الإنساني ويقرر أن إمكانية التفكير أولاً وأخيرًا تستند إلى

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٨٦.

اللغة، التي تستخدم في إبراز عناصر الفكر، ففرض إنسان دون لغة معناه فرض إنسان دون فكر، بل إن بعضًا آخرَ تجاوز ذلك فرأى أن اللغة هي التفكير نفسه.

ويقول د/ أحمد محمد المعتوق معلقًا: (إن هذا الرأي بطبيعة الحال مبالَغ فيه، إذ على الرغم من التسليم بأنه من الصعب الاحتفاظ بنتاج الفكر واستعادته ونقله للآخرين من دون اللغة؛ فإن ذلك- كما يقول "وايتهيد"- لا يعني أن اللغة هي جوهر الفكر وماهيته، فكثيرًا ما تقصر اللغة مهما كانت سعتها وقدرتها عن التعبير عن أفكار الإنسان وخواطر ذهنه ونتاج قريحته.

ثم إن اللغة لا توجد ولا تحيا إلا بالفكر، فالإنسان توجد لديه القدرة على التفكير، ويمارس عملية التفكير فعلاً قبل أن تكون لديه القدرة على ممارسة اللغة، وهو كذلك يستطيع أن يطور اللغة ويغير منها: في أنماطها، وفي رموزها، وفي مدلولات ومفاهيم هذه الرموز بما أوتي من قدرات عقلية وملكات خاصة.

أضف إلى ذلك أن صفات لغة من اللغات تظل قائمة ما دام أهلها يحتفظون بعاداتهم نفسها في التفكير، وإلا فهذه الصفات قابلة للفساد والاندثار والضياع، ومن الخطأ أن تعد اللغة كائنًا مثاليًّا وتتبع أغراضها الخاصة بها. إن اللغة لا توجد خارج أولئك الذين يفكرون ويتكلمون.

إذًا فاللغة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتفكير، غير أنها ليست شرطًا ضروريًّا لحصوله، وليست هي التفكير نفسه، وإنما هي آلته وأداته، أو المساعد الآلي له، كما يعبر العالم المنطقي "وليم جفونز". ولا يتوقف إدراك الفرد للعالم أو تفكيره فيما حوله كليًّا على استخدام اللغة كما يزعم البعض، وإنما يمكن أن يعينه هذا الاستخدام على إدراك العالم، وينمي قدرته على التفكير فيما حوله على نحو أكثر جدية وفاعلية)[1].

---

(١) «الحصيلة اللغوية» ص٣٦، ٣٧.

وقد وضع اللغويون العرب اللغةَ في مكانتها دون إفراط أو تفريط حين عبروا عنها بما عبر به القرآن، ذلك التعبير الذي ينبئُ عن وظيفتها الأساسية، التي من أجلها أصبحت اللغة ضرورة اجتماعية، ذلك التعبير هو البيان. (يقول علماء اللغة ورجال البلاغة والبيان العرب: إن العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم) [1].

ثانيًا: اللغة لا تكون فاعلاً عاقلاً أبدًا حتى توصف بأنها دال. إن هذا الوصف يوحي بأن اللغة أصبحت كائنًا مثاليًّا مستقلاًّ عن البشر، وهذا ما يرفضه العقل والحس. إن اللغة أداة يستعملها المتكلم لترشد المخاطب إلى مراد المتكلم، وعلى هذا تكون اللغة دليلاً يستعملها الدال، الذي هو المتكلم، لتدل المخاطب على المدلول، الذي هو مراد المتكلم.

ومما يؤكد هذا المعنى أن العرب كانوا يستعملون لفظ (الدليل) استعمالاً مجازيًّا حين يطلقونها على الدال الذي يهديهم في دروب الصحراء، باعتباره فاعلاً للدليل، وما كانوا يستعملون لفظ (الدال) في (الدليل) استعمالاً مجازيًّا فضلاً أن يكون حقيقيًّا. وإنما استعمله المتأخرون استعمالاً مجازيًّا، أي كمجاز مرسل علاقته المسببية، فأطلقوا لفظ (الدال) وأرادوا (الدليل) باعتباره المسبب الذي أقامه الدال للوصول للمطلوب.

ثالثًا: إن اعتبار اللغة دالٌّ والثقافة مدلول يوقع العصرانيين فيما ينكرونه؛ إذ إن لازم إهمال المتكلم- الدال الحقيقي- واعتبار اللغة دالاًّ يقتضي القول بذاتية العلاقة بين الدليل والمدلول، وهو القول المرفوض عندهم قطعًا؛ لأن رفض ذلك القول يقوم- عندهم- على مسألة نشأة اللغة؛ حيث يتبنون القول بالاصطلاح الاجتماعي في مقابل القائلين بالتوقيف. والعجيب أنهم يقولون بالاصطلاح الاجتماعي في المواضعة اللغوية، ومع ذلك يصرون على استخدام لفظ «الدال» في التعبير عن «الدليل»، فماذا ستكون صفة البشر الذين تواضعوا على تلك اللغة؟ وما الاسم الذي سيطلقونه عليهم؟ أليسوا هم الأحق باسم الفاعل «الدال»؟!

---

(١) المصدر السابق ص٧٥.

ولا تتوقف عجائبهم عندَ مَا يقولون، بل تمتد لتشمل ما يقوله الآخرون، فها هو الدكتور نصر أبو زيد ينسب القول بالتوحيد بين الاسم والمسمّى إلى أهل الحديث النقليّين، ثم يقول معقبًا: «ولا شك أن هؤلاء هم من يهاجمهم الطبري في مفتتح تفسيره للقرآن في سياق تفسيره للبسملة بشكل خاص»، ونسي الدكتور- أو تناسى- أن الطبري من أهل الحديث، وأن تفسيره هو عمدة النقليّين؛ حيث يصنف كأكبر مثال على التفسير بالمأثور.

والدكتور نصر أبو زيد بهذا الكلام يهدم- كعادته- ما يقول بما يقول، وكأنه يوفر الجهد على القارئ اللبيب في الاستدلال على بطلان كلامه وفساد أفكاره.

الشبهة الثانية: ألوهية مصدر القرآن لا تنفي انتماءه لثقافة البشر

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إنَّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءَه إلى ثقافة البشر»[1].

ويقول: «وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة «النصوص»، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصًّا دالاًّ فهو كذلك.

وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى فتنفي ما سبق لها، أن تقبلته أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص.

وإذا طبقنا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن إزاء نصٍّ لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءًا أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها»[2].

الجواب:

يعمَد العصرانيون إلى تهميش أثر المتكلم، والتركيز على أثر الواقع الذي أنزل فيه القرآن، وثقافة المخاطبين به، وهم بذلك- كما صرَّحوا- يؤسسون حضارة الإنسان-

---

(١) «مفهوم النص» ص٢٧.

(٢) المصدر السابق ص٨٢.

بزعمهم- حين يرفضون أن يتجه الوحي نحو الله؛ لأن في ذلك إهدارٌ للإنسان لحساب الله، فتجدهم ينادون بضرورة الفهم الصحيح للوحي بأنه يتجه نحو الإنسان، وأنه تأنسن بمجرد نزوله لعالم البشر. ولتخدير الإسلاميّين يحاول العصرانيون أن ينفوا عن أنفسهم تهمة التنكر لله، فيؤكدون على ألوهية مصدر الوحي، ولكنهم لا يعتبرون هذا تناقضًا مع فكرتهم.

والحق أنهم باعتبار انتسابهم إلى الإسلام متناقضون أشد ما يكون التناقض، بخلاف أساتذتهم في الغرب؛ لأن المحققين من الغربيين في نقدهم للكتاب المقدس يعلنون بصراحة أنه ليس هو كلام الله، وإنما هو من وضع البشر، كتبته أيديهم، بغض النظر عن صدق ما كتبوا أو كذبه.

وإن كانوا بنقدهم هذا لم يكونوا يهدمون الباطل ليقيموا صرح الحق، وإنما كانوا- على المدى الطويل- يهدمون الدين بمعنى الدينونة لله، ولذلك استقرت النهضة على نبذ الدين- بعد قبول مشروط له في بدايتها- وأسست حضارة الإنسان على أنقاض حضارة الله- بزعمهم- تعالى الله عما يقولون علوًّا كبيرًا.

وهم في كفرهم هذا لا تناقض بين ما يعلنونه بألسنتهم، وبين ما يتمثلوه بأفعالهم، أما أولئك العصرانيُّون الذين يعملون- شعروا أم لم يشعروا- على هدم الدين من داخله، فإنهم يقرون بأن القرآن كلام الله، ويعلنون انتسابهم للإسلام، ولكنهم ينقضون هذا الإقرار، ويتحللون من هذا الانتساب بالقول قبل الفعل، فكلامهم يحمل افتراض- كما افترض أساتذتهم من الكفار- التعارض بين الله والإنسان، ويحاولون الإعلاء من شأن الإنسان، ولكن على حساب دين الله. وما درى هؤلاء- وأولئك- أن الإسلام لله فيه عز الإنسان، وأن العبودية لله تعني التحرر من كل ما سواه، وأن الكرامة الحقيقية للإنسان في طاعة الله. ولم لا؟! والله ﷻ هو الذي خلق الإنسان، وأعلى من شأنه قبل أن يخلقه، وعند خلقه، وبعد خلقه.

أولاً: أعلى من شأنه قبل أن يخلقه بأن هيأ له الكون وأعده لمجيئه، قال تعالى: ﴿**هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ٢٩] وقال: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: ٣٠]. وهذا ما توصل إليه العلم الحديث في القرن العشرين، ذلك العلم الذي لا يعرف العلمانيون عن حقيقته شيئًا[١]، ذلك العلم الذي كفر بالعلم المادي القديم الذي آمن به علماء عصر النهضة وأتباعهم من العصرانيين والعلمانيين[٢].

جاء في كتاب «العلم في منظوره الجديد»: «يبدو إذًا أن المادة ليست أزلية بالرغم من كل شيء. وكما يعلن عالم الفيزياء الفلكية «جوزف سلك» فإن «بداية الزمن أمر لا مناص منه».. فهل من مكان لإله في كون كهذا؟ الفيزيائي «ادموند ويتيكر» يعتقد ذلك، فهو يقول: ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض أن المادة والطاقة كانتا موجودتين قبل الانفجار العظيم، وأنه حدث بينهما تفاعل فجائي، فما الذي يميز تلك اللحظة عن غيرها من اللحظات في الأزلية؟ والأبسط أن نفترض خلقًا من العدم، أي إبداع الإرادة الإلهية للكون من العدم.

وينتهي الفيزيائي «ادوارد ميلن»، بعد تفكره في الكون المتمدد، إلى هذه النتيجة: أما العلة الأولى للكون في سباق التمدد فأمر إضافتها متروك للقارئ، ولكن الصورة التي لدينا لا تكتمل من غير الله.

---

(١) عجبًا لمن ينتسب إلى العلم ولا يعرف من الذي قام به في العصر الحديث، فكم من هؤلاء العلمانيين قد درس- كما درست- النظرية النسبية وميكانيكا الكم؟! وكم منهم سمع عن شرودنجر، ورذرفورد، وبور، وهايزبينج ؟!

(٢) أعلن الفيزيائي (فيرنر هايزنبرج) أن: الفيزياء الذرية المعاصرة قد نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر. «العلم في منظوره الجديد» ص١٦.

أمّا النظرة العلمية الجديدة فترى أن الكون بمجموعه- بما في ذلك المادة والطاقة والمكان والزمان- حدث وقع في وقت واحد وكانت له بداية محددة. ولكن لابد من أنَّ شيئًا ما كانَ موجودًا على الدوام؛ لأنه إذا لم يوجد أي شيء من قبل على الإطلاق فلا شيء يمكن أن يوجد الآن؛ فالعدم لا ينتج عنه إلا العدم، والكون المادي لا يمكن أن يكون ذلك الشيء الذي كان موجودًا على الدوام؛ لأنه كان للمادة بداية، وتاريخ هذه البداية يرجع إلى ما قبل ١٢ إلى ٢٠ مليار سنة. ومعنى ذلك أن أي شيء وجد دائماً هو شيء غير مادي.. وهذا يشير إلى وجود كائن عاقل وأزلي خلق كل الأشياء، وهذا الكائن هو الذي نعنيه بعبارة «الله»»[١].

فإذا كانت هذه هي العلاقة بين الله والكون، فما العلاقة بين الكون والإنسان؟

يجيب العلم في منظوره الجديد: «والحياة، أيًّا كان تصورنا لها، تتطلب عناصر ثقيلة، وعملية إنتاج عناصر ثقيلة من الهيدروجين الأصلي تتطلب احتراقًا نوويًّا حراريًّا، وهذا أمر يتطلب- بدوره- طبخًا في باطن النجم يستغرق مدة تساوي عدة مرات حاصل ضرب الرقم ١٠ في نفسه ٩ مرات من السنين. ولكن لكي يمر على الكون مثل هذه المدة من الزمن فلابد من أن يكون له- وفقًا للنسبية العامة- امتدادٌ في المكان يقرب ممّا يقطعه الضوء في حاصل ضرب الرقم ١٠ في نفسه ٩ مرات من السنين. فلماذا يكون العالم إذًا بهذه الضخامة؟ لأننا موجودون فيه!

ومع أن الإنسان ليس ماديًّا في مركز الكون، فهو على ما يظهر في مركز الغاية من خلقه.. والكون الذي يستهدف ظهور الإنسان يستلزم- بداهة- وجودَ عقل يوجهه؛ لأن المادة لا تستطيع من تلقاء نفسها أن تهدف إلى أي شيء، ومن هنا فالنظرة الجديدة تقود مرة أخرى إلى الاعتقاد بوجود عقل يوجّه الكون بأكمله، وجميع نواميس الطبيعة، وجميع خواص المادة؛ إلى غاية، ونحن نطلق على هذا العقل اسم «الله»»[٢].

---

(١) المصدر السابق ص٦٤،٦٥.

(٢) المصدر السابق ص٦٦-٦٩.

ثانيًا: والله كما أعلى شأن الإنسان قبل أن يخلقه بأن هيأ له الكون، كذلك أعلى شأنه عند خلقه، فخلقه سبحانه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى خَـٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَـٰجِدِينَ﴾ [ص: ٧١-٧٢].

ثالثًا: وكما أعلى الله من شأن الإنسان قبل خلقه، وعند خلقه، كذلك أعلى الله من شأن الإنسان بعد خلقه، وإلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَـٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَـٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَفَضَّلْنَـٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، والفضل العظيم أن شرع له دين الإسلام وارتضاه له دينًا، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِى مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]. فالإسلام هو المنهج الوحيد القادر على بناء حضارة حقيقية للإنسان؛ لأنه منهج الله خالق الكون والإنسان، لا تلك الحضارة الزائفة التي أهدرت كرامة الإنسان لحساب فئة من البشر، تسلطت على الرقاب، وتاجرت بالأعراض، وولغت في الدماء بغير حق، وصادرت على العقول.

الشبهة الثالثة: القرآن منتَج ثقافي تشكَّل في ثقافة بعينها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن النص في حقيقته وجوهره (منتج ثقافي). والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا» [١].

«إن اللغة- فيما ذهب دي سوسير- كذلك تقاوم التغيير، وتسعى للثبات هي ظاهرة اجتماعية جماعية، لكن الكلام- الذي هو الاستخدام الفردي للغة- هو الذي يجدد اللغة ويطورها؛ وهكذا أدرك «دي سوسير» من خلال تفرقته المعروفة بين «اللغة» و«الكلام»- أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة- بعضَ عناصر الصـراع الأيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة، فهناك نصوص تنطقها «اللغة»، وتلك هي التي تسمَّى نصوصًا على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها «كلام» تريد أن تنطقه من خلال «اللغة».

وإذا كان الحديث عن النص القرآني كلام الله فهو بامتياز نصٌّ يمتلك «كلامًا» وليس نصًّا تنطقه «اللغة»، وإن كان يستمد مقدرته القولية أساسًا من «اللغة»، ومرة أخرى المقصود بمقدرته «القولية» مقدرته من حيث هو نصٌّ موجَّه للناس في سياق ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به الله رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهذا شيء لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق اللغة من خلالهم ولا يمتلكون كلامًا يقولونه من خلال "اللغة"» [٢].

---

(١) «مفهوم النص» ص٢٧.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٨٦.

ويقول: «النص القرآني يستمد مرجعيته من «اللغة»، لكنه «كلام» في اللغة قادر على تغييرها، وإذا انتقلنا إلى «الثقافة»- مدلول اللغة- قلنا إن هذا النص «منتَج ثقافي» لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو «منتِج» يتشكل لكنه في الوقت نفسه- من خلال استثمار قوانين الدلالة- يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا.

هذا بالضبط ما قلته في كتاب "مفهوم النص"، وقلت مثلَه بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث، وهذا هو مفهوم "التاريخية" في مجال النصوص عمومًا، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص»[(١)].

الجواب:

تتهاوى هذه الشبهة تحت قذائف الحق الآتية:

أولاً: إن القول بأن القرآن «منتَج ثقافي» هو الوجه الآخر للقول ببشرية القرآن، أو أنسنة القرآن، فهما وجهان لعملة واحدة، وكلُّ وجهٍ يؤدي للآخر، فقولهم إن القرآن منتج ثقافي يعني عندهم أنه تشكل في واقع جماعة من البشر، في مرحلة تاريخية معينة، وثقافة خاصة بتلك الجماعة في هذا المكان والزمان. والقرآن «تأنسن» منذ أن نزل بلغة البشر، تلك اللغة التي تنتمي إلى الثقافة باعتبار أن اللغة هي الدال والثقافة هي المدلول، فإذا نزل القرآن بلغة العرب فهذا يعبر بالمقام الأول عن ثقافة المتخاطبين بتلك اللغة.

وقد تأخذ بعض القراء الدهشةَ إذا ما علموا أن فكرة بشرية القرآن وعلاقته بالثقافة التي نزل فيها ليست من ابتكار أو ابتداع أولئك المعاصرين، وإنما هي- وغيرها- نتاج شيطاني برزَ على ألسنة المستشرقين وأعداء الإسلام، وتلقفته أقوام من جلدتنا يتكلمون بألسنتنا ويتزيُّون بزيِّنا، قد مالت أفئدتهم كما مالت عقولهم لأساتذتهم المستشرقين، الكافرين بالله ورسوله ﷺ، فنقلوا تلك الفكرة بعد إعادة صياغتها لتناسب البيئة التي ستلقي فيها، والتي تدين بدين الإسلام.

---

(١) المصدر السابق ص ٨٧.

يقول الدكتور محمد البهي في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي"[1]، والذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، أي قبل أن يهذي معاصرونا بافتراءاتهم: «تعرض فكرة «بشرية القرآن» في إحدى صورتين:

الصورة الأولى: أن القرآن «انطباع» في نفس محمد ﷺ نشأ عن تأثره ببيئته التي عاش فيها، بمكانها وزمانها، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية.

والصورة الثانية: أنه "تعبير" عن الحياة التي عاش فيها محمد ﷺ بما فيها المكان والزمان، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية والاجتماعية.

وإحدى الصورتين ملازمة للأخرى، فإذا كان القرآن انطباعًا منبثقًا من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة، وبالعكس إذا كان تعبيرًا عن البيئة فقد انطبع أولاً بلا شك في نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله!!

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذي يرى "بشرية القرآن" على أحوال البيئة التي يعلن فيها الكاتب الرأي.

فإذا كانت بيئة أجنبية غير مسلمة: أمكن مواجهتها بالصورة الأولى وهي أن القرآن انطباع نفسي!! أما إذا كانت بيئة إسلامية: فيقتضي هذا الأمر أن يتبع فيها أسلوب اللّف والمداورة، والصورة الثانية هي الأليق بهذا الأسلوب، وهي أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية- أي حياة ما قبل الإسلام- أصدق تعبير!!

الصورة الأولى:

ولا أريد هنا أن أنقل عن أي مستشرق عبرَّ عن «بشرية القرآن»، بل سأتخير واحدًا يعد مثلاً للاتزان بينهم، وهو المستشرق الانجليزي «جب»، أستاذ الدراسات العربية

---

(١) ص١٧٧-١٩٥ مختصرًا.

بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية. وسنرى من النصوص التي ننقلها عنه من كتابه «المذهب المحمدي» أنه آثر الصورة الأولى بأسلوب يبدو فيه تجنب للألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه في نفس القارئ.. وملخص ما يقوله «جب» حتى الآن هو:

- أن «مكة» كانت فيها حضارة وزعامة، ولم تكن أرضًا جرداء، ولم يكن سكانها حفاة غلاظًا، بل كانت لديهم فطنة وملكة في السياسة، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء.

- وأن حياة «محمد» كانت حياة مكية خالصة، بما فيها نشأته ودعوته وصراعه، فهي حياة محدودة بظروف الزمان والمكان!

- وأن «القرآن» ليس جديدًا كله على العرب «المكيين»، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدي اليهودية المعروفة في «المدينة».

- و«القرآن» كما يريد «جب» أن يقول إذًا هو من عمل «إنسان»: إنسان معين هو «محمد»، عاش في حياة خاصة وهي حياة «المكيين»، وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه!!

الصورة الثانية:

أمّا الصورة الثانية للرأي القائل بـ»بشرية القرآن»، وهي أنه تعبير عن الحياة التي وجد فيها «الرسول»، وهي حياة ما قبل الإسلام، فيحكيها كتاب «الشعر الجاهلي». ولعل إهداء الكتاب وقت نشره إلى صاحب السلطة الحكومية في ذلك الوقت يشعر بأن الفكرة التي تروى فيه ليس لها مكان في الجو الإسلامي الخالص، ولذا تحتاج لشيء من حماية السلطة السياسية!

يقول المؤلف في إهداء الكتاب: إلى صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا:

سيدي صاحب الدولة:

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة، وكنت أجد ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة، وإذا أنا أراك في مجلسها كما كنت أراك من قبل: قوي الروح، ذكي القلب، بعيد النظر، موفقًا في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد المصالح العملية السياسية..

فهل تأذن لي في أن أقدم هذا الكتاب، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم!

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦ طه حسين

قدم المؤلف كتابه «الشعر الجاهلي» إلى «صاحب الدولة»، رجل الحكم والنفوذ إذ ذاك، على عادة المؤلفين في عهد الركود الفكري في تاريخ التأليف الإسلامي، قصدًا إلى الترويج والحماية ! والنفس التي تحب الحق في واقع الأمر، تقدم البحث إلى راغبي المعرفة وطلاب العلم، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة! وشتان بين الحق والسياسة، الحق يكشف عن الخداع، والسياسة تصطنع الخداع!

فكرة كتاب «الشعر الجاهلي»:

يقوم هذا الكتاب على فكرةٍ واحدة هي: أن الشعر الجاهلي لا يمثّل حياة العرب قبل ظهور الإسلام، أي لا يمثّل الحياة التي عاش فيها الرسول قبل الرسالة، فهو في جملته يعبرّ عن حياة جاهلية فيها غلظةٌ وخشونة، وبعيدةٍ عن التمرّس السياسي والنهضة الاقتصادية، والحياة الدينية الواضحة! مع أن حياة العرب في الجاهلية كانت حياة حضارية، والعرب كما يقول المؤلف (ص٢٢-٢٣): «لم يكونوا على غير دين، ولم يكونوا

جهّالاً ولا غلاظًا، ولم يكونوا في عزلة سياسية واقتصادية بالقياس إلى الأمم السابقة الأخرى.. كذلك يمثلهم القرآن!».

ومعنى هذا القول، كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه، أنّ القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه وهو النبي.. وهو يمثل لذلك بيئة خاصة في عقيدتها ولغتها وعاداتها، واتجاهها في الحياة، وهي البيئة العربية في الجزيرة العربية!.. وما في القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة، فحديثه عن النصرانية هو حديث عن نصرانية العرب، وحديثه عن مودّة النصارى- في مقابل اليهود من المسلمين- في قوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ﴾ [المائدة: ٨٢]، حديث يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كان طفيفًا، على العكس من احتكاكهم باليهود فقد كان قويًّا.

هكذا يعلل صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» على نحو ما يعبر في قوله (ص ١٨):

«وأمّا يهودية اليهود فقد ألّبت عليه مجاهدته جهادًا عقليًّا وجدليًّا، ثم انتهت إلى الحرب والقتال!! وأمّا نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبّان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية.. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، وإنما كانت وثنية في مكة، ويهودية في المدينة.. ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقيَ من نصارى هاتينْ المدينتين ما لقيَ من مشركي مكة، ويهود المدينة».

الفرق بين الكتابيْن في عرض فكرة بشرية القرآن:

- أن أحدَ الكتابينْ في وصفه للقرآن، وفي وصفه لصلة القرآن بالعرب يقول: فيه (أي القرآن) أخذٌ من الوثنية العربية.. وفيه أخذٌ من المسيحية العربية.. وفيه أخذٌ من اليهودية العربية.. وهذا الكتاب هو كتاب «المذهب المحمدي»..

- بينما الكتاب الثاني في تحديد هذه الصلة- وهو كتاب «الشعر الجاهلي»- يذكر فيه أن القرآن: فيه ردٌّ على الوثنية العربية.. وفيه ردٌّ على المسيحية العربية.. وفيه ردٌّ على اليهودية العربية.

وطالما حدّد الكتابان القرآن بالبيئة العربية، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقًا أصيلاً بينهما؛ لأن التعبير بأنه «أخذ» من المسيحية واليهودية قصد التمهيد إلى الحكم بأن القرآن لم يكن كله جديدًا على العرب، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه «رد». وبيئة الكاتبينْ هي التي أدَّت إلى كلٍّ منهما بالاختلاف في التعبير على نحو ما رأينا.

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين «التجديد» في فكرة «بشرية القرآن»، وبين مصادر هذه الفكرة في الغرب عند المستشرقين، فإن ذلك يؤكد أن «التجديد» هنا كما أسلفنا عبارة عن أخذ من الغرب في كل شيء، وهو أخذ أعمى، وفي غير احتياط».

وهذه الصلة التي كشفها الدكتور محمد البهي بين حملة لواء «التجديد» المزعوم، وبين أساتذتهم من المستشرقين، من خلال موازنة بين كتاب طه حسين وكتاب المستشرق جب، تكشف لنا عن مصدر تلك الزبالة الفكرية للعصرانيّين.

والحقيقة أنهم لم يخفوا هذا المصدر، بل أكدوا على أنهم امتداد لأسلافهم، أمثال طه حسين، وحتى أخذهم عن المستشرقين لم يخفوه، وأنَّى لهم هذا وهُمُ الذين وهبوهم تلك الشهادات والألقاب التي يحملونها، كما وهبُوها لطه حسين وأمثاله.

ولم يغفل الدكتور محمد البهي عقب عرضه لفكرة بشرية القرآن في الكتابينْ المذكورين أن يهدم الفكرة من أساسها بآيات من القرآن الكريم، يقول الدكتور البهي:

«أمّا القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قولَ الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُواْ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [الجمعة: ٢-٤]. والقرآن في ذلك يعنيه ثلاثة أمور:

- أن الله أرسل رسولاً أميًّا يتلو آيات الله.
- وأنه أرسله بالتزكية والتعليم والحكمة لقوم أميّين، وكانوا قبل نزول القرآن في ضلال مبين.
- وأن رسالة هذا الرسول الأمي ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم، لمّا يلحقوا بهم.

وهذا الذي تفيده الآية الكريمة على هذا النحو يدلّ على:

- أن العرب خاصة كانوا في مسيس الحاجة إلى الرسالة الإلهية لِمَا كانوا عليه من ضلال مبين.
- وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعرفة بالصورة التي يصورهم بها الكتابان السابقان.
- وأن رسالة الرسول ﷺ ليست رسالة محلية ولا مقيدة بمكان أو زمان أو جيل ﴿وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الجمعة: ٣].

والقرآن أيضًا يقول: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠].

وإذ يقول القرآن هذا وذاك، ويقول كثيرًا غيره، يقرر تقريرًا واضحًا وحي القرآن، ووصفه الرسول ﷺ كرسول بُعث للناس كافة بهداية واضحة».

ثانيًا: لا معنى لانتماء النص لثقافة بعينها سوى أن المتكلم- قائل النص- يخضع للآفاق الخاصة بقومه، المحدودة بحدود الزمان والمكان، أمّا تأثر النص بثقافة المخاطب فهو في الحقيقة لعب بالألفاظ؛ لأن النص يتأثر بثقافة المتكلم- قائل هذا

النص- ومن ضمن مكونات تلك الثقافة ما تكون لدى المتكلم من تصور معرفي خاص بالمخاطب، والذي على أساسه توجّه إليه الخطاب، وقد يكون المتكلم مصيبًا في تصوره أو مخطئًا، ولكن النص بأي حال لا يمكن أن يكون ناتجًا من واقع المخاطب، هذا إذا كان المخاطب ينتمي إلى ثقافة تختلف عن ثقافة المتكلم، أو بعبارة أخرى إذا اختلفت البيئات، أمّا إذا كانت بيئة المتكلم والمخاطب واحدة، والخلفية المعرفية متجانسة، فحينئذ نستطيع أن نقول إن دراسة هذا النص قد تعطينا معرفة نسبية لبعض المكونات الثقافية التي تشكل هذه البيئة، ولكن تظل تلك المعرفة محكومة بأفق المتكلم، وشخصيته الخاصة.

ويظل هذا الفارق بين ثقافة المتكلم كفرد في المجتمع، وبين ثقافة المجتمع بشكل عام، مؤثرًا في النص، ولا أحد يستطيع أن يدعي أنه يمكن التعرف على ثقافة المجتمع من خلال دراسة نص واحد أو عدة نصوص، وإنما هذا يتطلب دراسة مجموعة كبيرة من النصوص، ودراسة مكانة قائليها في المجتمع، من أجل تحديد نقاط الاشتراك والاختلاف بينها، ومن ثم يمكن الخروج بصورة واضحة وعملية عن ثقافة ذلك المجتمع.

وسواء اختلف بيئة المتكلم عن بيئة المخاطب أو اتحدتا، فإن النص تابع لقائله ومعبرّ عنه، نعم قد يراعي النص أحوال المخاطبين- وقد لا يراعيها- ولكن المراعاة شيء والتعبير عنه شيء آخر، فلا أحد يعبر عن وجهة نظره تجاه هذا الغير دون أن يعبر عن نفسه أيضًا عندما يتكلم عن غيره.

إذًا، مستوى معرفة المخاطبين لا يحكم على النص بأي حال من الأحوال، ولا يكون النص تعبيرًا عن ثقافتهم أبدًا. كل ما هنالك أن النص إذا أراد قائله أن يكون مفهومًا لدى المخاطبين- ولو على سبيل الإجمال- فيجب أن يكون مراعيًا لمستواهم الفكري، لا معبرًا عن ثقافتهم بمختلف جوانبها.

ونحن نرى في محيطنا خطابات عدة، منها ما يكون هدفه إرضاء مشاعر المخاطبين، ومنها ما يكون مثيرًا لغرائزهم، ومنها ما يكون مرشدًا لهم وتوجيهًا لسلوكهم، ومنها ما يكون للعامة ولا يضيف جديدًا للخاصة، ومنها ما يكون للخاصة ولا يفهم العامة منه شيئًا، وإن كتب بنفس حروف لغتهم، ولكن بمستوى معرفي لا يصلون إليه، وكلُّ هذا محكوم بعلم المتكلم بالمخاطبين، وقدرته على استعمال قوانين اللغة لتحقيق الهدف من الخطاب، إلا أن أبرز ما ينبغي الإشارة إليه هو أن هذا التعدد في مستويات الكلام لا ينفي وحدة اللغة، أي أن اللغة وإن مثلت إطارًا مشتركًا يربط بين المتكلم والمخاطب، ولكن التعبير من خلالها أو صياغة كلام باستثمار مفرداتها مرهون بالمتكلم وحده؛ لأنه هو الذي يستعمل تلك اللغة كأداة لتوصيل مراده إلى المخاطب، وفصاحة المتكلم تتمثل في الاستخدام الأمثل لمفردات اللغة وقوانينها، لإيصال ما يريده بدقة إلى عقول المخاطبين.

والقرآن كلامُ الله أنزله على رسوله ﷺ ليعلم العباد عن ربهم، أسمائه وصفاته، وفعله وأمره ونهيه، بل وليعلموا عن أنفسهم وما يصلحهم ما لا يعلمون ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. فالقرآن أنشأ ثقافة الإسلام- إن جاز التعبير- التي تقوم على أسسٍ غير تلك الأسس التي قامت عليها ثقافة المخاطبين.

والإسلام لا يتغير بتغير البيئات؛ لأنه خاطب ما لم يتغير في الإنسان، وبهذا يكون القرآن قد راعى حال المخاطبين الأول، كما راعى حال المخاطبين المتأخرين عن عهد النبوة، فالكل مخاطَب بالقرآن، والذي يحصر القرآن في ثقافة العرب بعينها، فقد وقع بين أمرين لا ثالث لهما: إمّا أن يقول إن غير العرب غير مخاطبين بالقرآن، وبهذا يكون قد خلع رِبقة الإسلام من عنقه؛ لأن هذا الكتاب ليس كتابه، أو يقول إن القرآن ما راعى أحوال المخاطبين بعد عهد النبوة، وبهذا يكون قد طعن في القرآن، وفي علم الله تعالى الذي يعلم حال المخاطبين إلى يوم القيامة، وحال هذا الطاعن معروف، ومكانه من الإسلام معلوم، فلا يقول ذلك مسلم إلا بعد أن يكون غير مسلم.

ثالثًا: دليل آخر حاسم يبرز امتلاك المتكلم للنص، ويبطل القول بأن القرآن منتج ثقافي، وأن الواقع هو الذي قام بتشكيله، هذا الدليل هو إعجاز القرآن لفصحاء العرب، وتحديهم أن يأتوا بسورة من مثله، بل والجزم بأنهم عاجزون عن ذلك، مع أن اللغة المستخدمة هي نفس لغتهم بحروفها وكلماتها وأساليبها، **وهنا وقفتان**:

الأولى: أن اللغة أداة اتصال بالمقام الأول، وأن اللغات تتفاضل فيما بينها من جهة أدائها لتلك الوظيفة، وأن الله اختار اللغة العربية لتكون لغة الرسالة الخاتمة، مما يعني أنها بلغت الغاية، واحتلت الصدارة بين لغات الأمم غير العربية، وهذا ما يشهد له التاريخ والواقع ﴿وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ٧٩].

والثانية: أنا الله تكلم بتلك اللغة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَـٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، ورسوله ﷺ تكلم بها، ولكن ليس كما كان يتكلم قومه الذي عاش بينهم، ولكنه أوتي جوامع الكلم. وكل هذا لا يعني تفاضل النصوص بتفاضل قائليها فحسب، بل يعني افتراق الوحي عن كلام البشر شكلاً وموضوعًا.

رابعًا: القول بأن القرآن منتج ثقافي يقتضي فاعلاً منتجًا له، وتحليل العبارة يقتضي ثلاثة احتمالات لذلك الفاعل:

الأول: أن البشر هو الذي أنتجه، وهذا كفر بينٌ لا يجرؤ أحد ممّن ينتسب إلى الإسلام على الجهر به؛ لأنه بذلك يكون قد أعلن خروجه عن دين الإسلام، بجحده أن القرآن كلام الله.

الثاني: أن الثقافة التي نزل فيها القرآن هي التي أنتجته، وهذا لا يقوله عاقل؛ لأن السؤال عن الفاعل العاقل الذي تكلم بهذا الكلام، إمّا أن يكون الله أو يكون غيره؟! فإن قال غيره فقد سبق ذكر حكمه، وإن قال الله فلزم ما يأتي.

الثالث: أن الله هو الذي أنزله على رسوله ﷺ، وهذا ما يعترفون به ولا يستطيعون غيره، وعندئذ يبحث عن المقصود بنسبته إلى الثقافة، وجوابهم أنه تشكل في الواقع الذي

عاشه العرب، ذلك الواقع الذي يحمل كلَّ المفاهيم الثقافية للعرب، وهذا يقتضي منّا إسقاطَ كل ما يتعلق بثقافة مضى عصرها وفنيَ رجالها.

والسؤال: هل يعني هذا إسقاط الدين ونبذه؛ لأنه لا ينتمي إلى عصرنا؟

وجوابهم: لا.. بل يعني انتقاء من الدين ما يناسب ثقافتنا وعصرنا.

وهذا عين ما قام به اليهود من الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر، كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: ٨٥].

خامسًا: القول بأن القرآن منتج ثقافي اصطبغ بالثقافة المرتبطة باللغة العربية لا يستقيم، بل يتناقض مع نفسه. ووجه التناقض أن الثقافة مردُّها إلى النشاط الإنساني، الذي يختلف بطبيعته من مجتمع لآخر، بخلاف الإسلام، الذي هو دين اتضحت معالمه، وظهرت أحكامه للعالمين، ومرده واحد هو الوحي- قرآن وسنة- فأي الأمرين أحق بالاختلاف والتعدد.. الثقافة أم الإسلام؟! وأي ثقافة تلك التي انطبعت في القرآن ثقافة قريش أم اليمن أم الطائف أم المدينة؟!

يقينيًّا، تعددت الثقافات للناطقين بلسان العرب، وأي ادّعاء بأن القرآن نزل بإحدى تلك الثقافات يعني أن باقي الثقافات ليست ملزمة بكل ما في القرآن- جريًا على زعمهم- وهذا ما أبطله التاريخُ، وهكذا يبطل الادّعاء بأن القرآن منتج ثقافي.

سادسًا: تقسيم الخطاب القرآني إلى معرفي وأيديولوجي تقسيم ليس عليه دليل، وليس له حدود، والهدف منه يتناقض مع حقيقته. فالهدف من هذا التقسيم إسقاط ما يدخل ضمن المعرفي باعتباره وصفًا لواقع العرب وليس ارتباطًا بواقعنا، مما يعني إسقاط الأحكام الشرعية بحجة أنها أحكام تاريخية.

ووجهُ التناقض أن الأحكام الشرعية- أي الأوامر والنواهي والتخيير- هي الإطار العقلي لصياغة الأيديولوجية- على حد تعبيرهم- وتلك الأيديولوجية هي الجزء الذي

اعتبروه المميّز للخطاب القرآني، الذي أعاد به تشكيل الثقافة، والذي من أجله قالوا عن القرآن أنه منتج ثقافي، فكيف يمكن إسقاط حكم شرعي، وهو يستحيل عقليًّا أن يكون من ذلك المعرفي الذي ادَّعوْا وجودَه في القرآن.

فعلى مذهبهم يكون إسقاط أو تبديل الأحكام الشرعية هو تبديل في أيديولوجية الإسلام، أو بعبارة أخرى تبديل لدين الله ولكلماته الشرعية.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

نقض مفهوم التاريخية

يشتمل على:

الشبهة الأولى: خلق القرآن يعني أن الوحي واقعة تاريخية.

الشبهة الثانية: لا تناقض بين التاريخية وصلاحية القرآن لكل زمان.

الشبهة الثالثة: النصوص الدينية تاريخية تنطلق من التصورات الثقافية للعرب.

الشبهة الرابعة: يجب إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية.

الشبهة الأولى:
خلق القرآن يعني أن الوحي واقعة تاريخية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساسًا بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو المطلق والمحدود. الوحي في هذا الفهم تحقيق «لمصالح» الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته.

وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته- التي ربما غابت عن المعتزلة- نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي. وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنى مفارقًا جوهريًّا ثابتًا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. على العكس من ذلك يفضي مفهوم قدم "الكلام الإلهي وأزليَّته"- المفهوم الذي تمسك به محمد عبده ضمنًا- إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية»[١].

ويقول المستشار محمد سعيد العشماوي: «كان لنزول القرآن منجمًا أي مجزئًا، آية أو أكثر بعد آية أو أكثر، حدثًا إثر حدث، وواقعةً بعد واقعة؛ قصدٌ مهمٌّ للغاية. ففضلًا عما في ذلك من مواجهة الواقعات المتغيرة والنازلات المتجددة، فقد كان يعني حركة الوحي في التاريخ، بما يلحُّ على مفاهيم الوقتية والزمنية والتاريخية والمكانية. لكن إسقاط هذه

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٣٢،٣٣.

المفاهيم كان يتنكّب الفهم السليم عن حركية الألوهية، وهو ما يتأكد من الآية ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾ [الرحمن: ٢٩] كما أنه يصبُّ الاعتقاد في قالب جامد، مَفاده أن الآيات القرآنية هي كلام الله الأزلي، الأمر الذي تأدّى إلى تشبث المسلمين بمفاهيم وتفاسير الآيات، باعتبار أنها خارج مجال الزمان ونطاق المكان، في فضاء سرمدي، بما انتهي لزومًا وضرورة، إلى بعدهم عن الواقع ونأيهم عن التاريخ، وتعلقهم بما هو بعيد عن الواقع (غير واقعي) مقطوع من التاريخ (غير تاريخي)، وقد أثبت العلم والقول أن الأزلية والأبدية، وبالتالي سرمدية الآيات، وهمٌ في وهم، كان نتيجة للجهل وعدم تقدم العلم. ذلك أن الفيزياء الحديثة، ومنها نظرية النسبية التي نشرها أينشتاين عام ١٩١٦، ثم تأكدت بالتجارب المعملية والواقعية، أكدت أن الزمان دائري، يرتبط فيه الأبدُ بالأزل، وكل لحظة فيه هي الأبد وهي الأزل، بما يعني أن الحاضر يكون أبدًا ويكون أزلًا، وأن الواقع الحالي يدخل في هذا وفي ذاك»[(١)].

ويقول: «ونظرًا لفهم أكثر المسلمين الزمانَ على أنه أزلٌ سقط منه التاريخ فصار إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل، يلتئم مرة أخرى في الأبد، فإن ذلك يؤدي- مع الإيمان بأن القرآن تنزيل من عند الله وأنه كلمة الله- أن تعد آيات القرآن أزلية، موجودة مع الله قبل الخلق، فتنتفي منها التاريخية والحركية والزمنية والمكانية، وكان هذا هو جوهر مسألة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة واعتنقها الخليفة المأمون وفرضها على المسلمين، وتسببت في محنة استطالت حتى عهد المتوكل، الذي جاء بعد المعتصم ثم الواثق، أي أن المحنة ظلت خلال حكم ثلاثة خلفاء.

تعلّقُ المسلمين بنصوص أزلية غير تاريخية وغير مكانية وغير حركية، جعلهم ساكنين في سرمدية لا تتحرك، سجناءَ نسيج من الألفاظ والقواعد التي أخذت منها والمذاهب

---

(١) «وقتية الأحكام في كثير من آيات القرآن» مقال للمستشار محمد سعيد العشماوي في موقع شفاف الشرق الأوسط على الشبكة العنكبوتية بتاريخ ٢ يناير ٢٠٠٥.

التي صدرت عنها، ممّا عزلهم تمامًا عن التاريخ وقطعهم كلية من الحركة فانحبسوا في خيال لا يريم، غرباء في الأمكنة غرماء في الأزمنة»[1].

الجواب:

اشتهر عن أهل الأهواء الاستدلالُ بمقدمات باطلة، ومنهم من تصح مقدمته ويكون استدلاله باطلاً، كأن لا يوجد تلازم بين المقدمة والنتيجة. ومن نوادر العصرانيين ومآسيهم أنهم جمعوا بين أسباب الضلال، وعزّ عليهم أن يتركوا بابًا من أبوابه دون أن يدخلوه، ومثال ذلك استدلالهم على مفهوم التاريخية بخلق القرآن.

فمقدمتهم التي هي خلق القرآن باطلة، وقد تبين بطلانها حتى لم يبق مجال للكلام عليها، واستدلالهم كذلك باطل؛ إذ لا تلازم بين القول بخلق القرآن وبين مفهوم التاريخية المبتدع، وبيان ذلك من عدة طرق:

أولاً: إن المعتزلة القائلين بخلق القرآن لم يدر بخلدهم مفهوم التاريخية أصلاً، دلّ على ذلك أنه لم يطرح للنقاش، لا على سبيل التأييد، ولا على سبيل المعارضة؛ بل إن العصرانيين ذاتهم اعترفوا بذلك ولم ينكروه، يقول نصر أبو زيد: (وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته- التي ربما غابت عن المعتزلة- نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي)[2].

ثانيًا: تصور أن القول بنفي خلق القرآن يعني القول بأزليته تصور فاسد، أظهر الجهل بمعتقد المسلمين الحق، الذي ينفي أزلية القرآن كما ينفي خلق القرآن، فالقرآن كلام الله، والكلام من الصفات الذاتية الفعلية.

---

(١) «آيات القتال تتعلق بظروف وقتية» مقال للمستشار محمد سعيد العشماوي على موقع شفاف الشرق الأوسط على الشبكة العنكبوتية بتاريخ ١٢ يناير ٢٠٠٥.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص٣٢.

ثالثًا: نفي أي وجود للقرآن قبل نزوله- وهو غايتهم- بتبني مقولة خلق القرآن تمهيد غير لازم للقول بتاريخية القرآن؛ فأرزاق العباد، وآجالهم، وأعمالهم مسطرة قبل خلقهم، وهو العليم ﷻ، فلا يمتنع الوجود السابق للقرآن لإحاطة علم الله ﴿**وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا**﴾ [الأنعام: ٨٠].

أي أن القول بخلق القرآن لا ينفي الوجود السابق للقرآن، وما كانوا يحتاجون للقول بتلك الضلالة كمقدمة لضلالهم، لكنه الخذلان أعاذنا الله من الضلال والخذلان.

رابعًا: ومع الفرض الجدلي بأنه لا وجود سابق للقرآن فهذا لا يستلزم القول بتاريخيته؛ لأن ديمومة الأحكام الشرعية إلى يوم القيامة أو عدمها مرتهن بإرادة الله ﷻ الشرعية، إن يشأ خصَّها بزمان ومكان، وإن شاء أطلقها ﴿**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٢٣].

خامسًا: لا يتفق العصرانيون في تلك المقدمة كتمهيد لتأصيل مفهوم التاريخية، بل إن أكثرهم يتجاهلها، بل بعضهم كالدكتور حسن حنفي يؤكد على تجاهل كلّ ما يتصل بمصدر الوحي، والوقوف فقط على تاريخيته، **يقول الدكتور حسن حنفي:** «لا يهمنا طريقة الاتصال: الوحي أو من وراء حجاب أو بالرسول، أو بالخيال في النوم أو في اليقظة، المهم الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد»[(١)].

ويقول: «لا يوجد «دين في ذاته» بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقًا للحظة تاريخية قادمة؛ لذلك تحاشينا استعمال لفظ «إسلامية» كوصف للحضارة؛ لأنه لفظ ديني والقضية حضارية بالأصالة، تفرض أسلوبها العلمي الذي يمكن التعامل به مع عديد من الباحثين. وفي حالات الاضطرار القصوى فإن أمثال هذه الألفاظ الدينية لا تدل على أي معنى ديني، بل تعني وصفًا حضاريًّا صرفًا

---

(١) «من العقيدة إلى الثورة» (٤/ ٢٣-٢٤).

أي الحضارة التي نشأت حول الإسلام باعتباره مُعطًى تاريخيًّا وليس باعتباره دينيًّا، ولا يعني كونه معطًى تاريخيًّا إنكارًا للوحي، فالإسلام هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ، ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتي، تهمنا حضارته بعد حدوثه بالفعل»[١].

(١) «التراث والتجديد» ص ٢٤-٢٣.

الشبهة الثانية: لا تناقض بين التاريخية وصلاحية القرآن لكل زمان

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية؛ لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «في العالم» المخلوق المحدث، أي: التاريخي، و«القرآن الكريم» كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها.

وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية- والجاهلة للأسف- على مفهوم «التاريخية»، أصحاب النوايا الحسنة في رفض مسألة «التاريخية» ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ «عموم الدلالة» الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار «القرآن الكريم» من «الحفريات» التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول.

وهؤلاء يخلطون عن جهل لا شك فيه بين أنماط مختلفة من «الدلالة»، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانينَ تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى. وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرنًا من الزمان، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلاليًّا عبر تلك العصور الطويلة.

والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت ولا تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلاليًّا؟!»[١].

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٧٥.

ويقول خليل عبد الكريم: «هكذا يثبت في أمهات كتب السنة الرفيعة الرتبة أن محمدًا ﷺ صاحب الشريعة، تعامل مع الظواهر الطبيعية التي ذكرناها بطريقة تتسق مع المجتمع الذي نشأ فيه والبيئة التي عاش بين جنباتها، مما يؤكد أن معطيات الشريعة الإسلامية حتى في مجال شديد الحساسية (العبادة) هي معطيات تاريخية تأثرت بالبيئة التي ظهرت فيها والمجتمع التي وردت فيه، وأنها اتفقت مع مدارك المخاطبين الذين توجهت إليهم دون تعالٍ أو تجريد.

ولكن لماذا نؤكد هذه الحقيقة التي يتعامى عنها غالبية الباحثين في حقل الإسلاميات في الوقت الراهن؟ نفعل ذلك لبيان خطأ منهجهم وخاصة "النصوصيين" منهم الذين يتجمدون على النصوص ويتعاملون معها بطريقة تجريدية لا زمكانية، تصر على نزعها من ملابسات ورودها مما يوقع المسلمين حاليًا في حرج وضيق شديدَيْن، فإما أن يتغافلوا أو حتى يتعاموا عنها أو يأولونها تأويلاً منكرًا يرفضه العقل والعلم معًا، أو يلجأوا إلى ما يسمى في كتب الفقه بـ"الحيل الشرعية"، وكل هذا يسيء إلى " النصوص المقدسة" أبلغ إساءة، **في حين أن تبنّي النظرية التاريخية للنصوص يعطيها المرونة اللازمة، وذلك باستعارة القيم والمبادئ التي تنضوي عليها، وأن العبرة في نهاية المطاف بالمعاني لا بالمباني**»[١].

الجواب:

«العقائد والتشريعات خارج خانة الثوابت، فالعقيدة عبارة عن تصورات مرتهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة في كل عصر[٢]، أما الأحكام والتشريعات فهي جزءٌ من بنية الواقع الاجتماعي، في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها- وتجدد دلالتها من ثم- من واقع ما أضافته، بالحذف أو الزيادة، إلى الواقع

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص ١٨٨، ١٨٩.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٣٤.

الاجتماعي الذي توجّهت إليه بحركتها الدلالية الأولى. وبتلك القراءة العصرية يمكن إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية تصف واقعًا أكثر ممّا تضع تشريعًا»[١].

تلك هي غاية مفهوم التاريخية قد صاغها أولئك العصرانيون في كلمات لا مواربة فيها ولا غموض، باستثناء كلمة تتجدد دلالتها؛ فهي محاولة لتمرير تحريف الدلالة وتبديل الشرائع تحت شعار التجديد المفضوح.

وبعد هذه الكلمات لا تجدي أية محاولة لاستغفال القارئ عندما يصرخون ويقولون: «إن الرافضين لمفهوم التاريخية هم أصحاب نوايا حسنة، ولكن لا يفهمون أن هذا المفهوم لا يهدم مبدأ عموم الدلالة، ولا يجعل «القرآن الكريم» من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول. ومن يقول ذلك فإنما يخلط بين أنماط الدلالات المختلفة»[٢].

والسبب في عدم جدوى هذه المحاولة أن هدم مبدأ عموم الدلالة لا يكون فقط بجعل القرآن من الحفريات، فأكثر الناس قد يسلمون بأن أصحاب مفهوم التاريخية لا يجعلون القرآن الكريم كالحفريات، ولكنهم لا يسلمون بأنهم لا يسقطون أكثر التشريعات- والعقائد- بدعوى تاريخيتها، وهذا كافٍ في هدم مبدأ عموم الدلالة؛ لأن معنى أن الدلالات التاريخية لم تعد تصلح لعصرنا، وأنه لابد من تجديدها، يعني أن تلك الدلالات ليست عامة، فأين مبدأ عموم الدلالة حينئذ؟!

إذًا، هذا الكلام يحمل بين طياته تناقضيْن كبيريْن:

الأول: في الجمع بين القول بإسقاط الأحكام، وبين القول بعموم دلالتها.

والثاني: تناقض بين القول بعموم الدلالة واستنكار هدمه، وبين القول بنفي عموم الدلالة وشمولها، لا سيما عند الحديث عن فصل الدين عن الدولة.

---

(١) المصدر السابق ص١٣٩.

(٢) المصدر السابق ص٧٥.

فالدكتور نصر أبو زيد دافع هنا عن مبدأ عموم الدلالة، ثم نقضه في موضع آخر. فهل نعتبر الدفاع عن عموم الدلالة تراجعًا عن القول السابق نفسه، وعندئذ يكون الدكتور وقع فيما أخذه على طه حسين ومحمد عبده؟! أم نعتبر أن هذا الدفاع للتقية والخداع وذرِّ الرماد في العيون، جبنًا عن المواجهة، وإفلاسًا في الأدلة؟!

ثم إن جعل العقائد والتشريعات خارج خانة الثوابت يطرح سؤالاً ملحًّا: ما هي الثوابت إذًا؟ فلا يوجد عاقل يستطيع أن يقول إنه لا ثوابت، وإن الدين كله من المتغيرات؛ إذ إن المتغيرات لا تشكل دينًا، ولابد لكل منهج ونظام حياة- وهو المقصود بالدين- أن تكون له ثوابت وأصول.

فما هي تلك الأصول إذن إذا كانت معرفة ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله واستحقاقه للعبادة- وهو ما يسمى بالعقيدة- من المتغيرات؟!

وما هي تلك الثوابت إذن إذا كان من المتغيرات، التي تخضع لظروف كل عصر، تحريم الخمر والربا والزنا والخنزير والميتة، وأنصبة المواريث، وأحكام الزواج والطلاق، والقضاء والجنايات، والبيوع، وغير ذلك من تشريعات الإسلام المجمع عليها؟!

إن كل عقيدة أو تشريع أجمع عليه الصحابة، وعلماء الأمة من بعدهم، هو من ثوابت هذا الدين، التي لا يجوز لأحد يريد أن يحتفظ بوصف الإسلام أن يشكك فيها؛ لأن الله الحكيم العليم لا يضلّ الصحابة ومن بعدهم، ولا يلبس على الناس دينهم، ولا يترك المسلمين العصور تلو العصور وهم على شيء ليس من دين الله.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أكثر أدلة الشرع من المحكمات التي لا تحتمل في الفهم إلا وجهًا واحدًا، ولهذا سميت «أم الكتاب»، فلا يجوز العدول عنها إلى غيرها من الأدلة المتشابهة في الفهم، وإلا كان هذا دليلاً على ما في القلوب من زيغ وضلال، كما قال تعالى: ﴿ **فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ** ﴾ [آل عمران: ٧].

وبغض النظر عن التناقض في أقوال الدكتور نصر أبو زيد، فإن ثم تناقضًا آخر بين كلامه- ومن اتبعه كخليل عبد الكريم- وكلام غيره من العصرانيين كالدكتور محمد أركون الذي يرفض فكرة استحضار النصوص القرآنية في الواقع المعاش؛ لأنها نصوص تاريخية ارتبطت بالزمان والمكان التي نزلت فيهما، **يقول الدكتور محمد أركون:** «وأمّا التلاعب الثاني: فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية ما بين الزمكان **الأولي والأصلي** التي لفظت فيه الآيات و الأحاديث لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة (الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصًا. هنا يتم الانتقال من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد- أقصد تجربة النبي الذاتية، أو المصاحبة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي وأتباعه التاريخية)، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابيًا. ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى وأعمال أخرى وأزمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة»[(1)].

وعلى الجانب الآخر، يقف المهندس محمد شحرور في مواجهة إخوانه العصرانيين القائلين بتاريخية النصوص، فيشن عليهم حربًا لا هوادة فيها، مع أنه يؤمن بالتاريخية، ولكنها يحصرها في تاريخية الدلالة لا النص، **يقول المهندس محمد شحرور:** «مسألة تاريخية النص في مواضيع مثل ملك اليمين والجزية، وهي مسألة عريضة الجوانب شائكة المداخل والمخارج يطول الحديث فيها حتى يكاد لا ينتهي. فالمشكلة عند القائلين بتاريخية النص مشكلة خطيرة، تمس مصداقية الوحي وحصوله فعلاً من جهة، وتحول التنزيل الحكيم بالمحصلة إلى أثر تراثي يخضع لمتطورات التاريخ ومستجداته إبطالاً وإلغاء، وتمسح صفة الثبات عن النص القرآني، وتعارض مقولة إن التنزيل الحكيم الموحى كرسالة سماوية صالح فعلاً وحقًّا لكل زمان ومكان.

---

(1) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٨٦.

مشكلة القائلين بتاريخية النص هي أنهم يعتبرون التطبيق التاريخي للنص والفهم النسبي للنص؛ هو النص بذاته. وكأنهم يقولون إن ما نطبقه ونفهمه اليوم من كتاب الله تعالى هو ذات الكتاب، ليصلوا بعدها إلى استحالة صلاحيته- التي نؤمن نحن بها- لكل زمان ومكان.

لقد انطلقوا من هذه الأرضية في النظر إلى مسألة ملك اليمين والجزية، فاعتبروا أن ملك اليمين حسب منظور التطبيق والفهم التاريخي هو الرق، وأن الجزية أتاوة قهرية إذلالية يفرضها الفاتح على المغلوب، ووصلوا إلى أن آيات ملك اليمين أصبحت لاغية بالضرورة بفعل حتمية التطور التاريخي وإلغاء الرق، وإلى أن آيات الجزية أصبحت لاغية بالضـرورة بعد أن صرنا مغلوبين.

ولقد كان يمكن لهذا أن يكون صحيحًا لو كان النص القرآني تراثًا، لكنه ليس بتراث، إنه نص ثابت موحى، تعهَّد تعالى بحفظه، ولو كان الفهم والتطبيق التاريخي والنص شيئًا واحدًا، لكنهما عندنا شيئان مختلفان»[١].

ويقول: «إن أسباب النزول إن صحت تبينّ تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعنينا هذه الأسباب في شيء؛ لأن النص القرآني كينونة في ذاته، مغلق ذاتيًا، ومكتف ذاتيًّا؛ ولأن فهم هذا النص هو التاريخي، أما النص ذاته فلا»[٢].

---

(١) من أرشيف الأسئلة والأجوبة على موقع الدكتور شحرور.

(٢) () «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» ص٩٤.

الشبهة الثالثة: النصوص الدينية تاريخية تنطلق من التصورات الثقافية للعرب

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وإذا كانت النصوص الدينية نصوصًا بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضـرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءًا منه.

من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كلّ علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيرًا من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية. ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص: علوم «المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ».

وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، وذلك أن اللغة- الإطار المرجعي للتفسير والتأويل- ليست ساكنة ثابتة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. إذا كانت النصوص- كما سبقت الإشارة- تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، **وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن:**

تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملِكًا (بكسر اللام) له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح. وفي كثير من المرويَّات التي تنسب إلى النص الديني الثاني- الحديث النبوي- تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم- إذا فُهمت فهماً حرفيًّا- في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يُطلق عليه في الخطاب الديني اسم: «عالم الملكوت والجبروت». ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص- تنزيلها- كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفيًّا، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصرّ الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري.

إن صورةَ الملك والمملكة بكل ما ساندها من صور جزئية تعكس دلاليًّا واقعًا مثاليًّا تاريخيًّا محددًا، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة- التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع- يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ. وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازى نفيًا للصورة الأسطورية، وتأسيسًا لمفاهيم عقلية تحقيقًا لواقع إنساني أفضل»[(١)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «إذا كانت الإمكانيات الحالية للبحث التاريخي تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمي لا يدحض إلى قاعدته البيئوية والعرقية- اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي- وأن عليه بالتالي أن يغيرّ مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تنفتح أمامنا»[(٢)].

ويقول: «إن القراءة التاريخية المحضة للقرآن تعيد لنا الظروف الواقعية لمعاصري

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٦،٢٠٧.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٤٧،٥٦.

النبي الذين قاموا بردود فعلهم على الآيات المتتالية، ولكن ضمن تسلسل زمني ليس من السهل التوصل إليه أو التأكد منه»[١].

ويقول: «إذا ما قبلنا بهذه القراءة التاريخية المحضة لسورة الحجرات، فإنه يمكننا أن نترجم كلمة «إيمان» العربية: بفعل الإخلاص والوفاء، أي الإخلاص (actede fidelite) لعهد أو اتفاق يربط بين جهتين أو طرفين. ويمكننا أن نترجم كلمة إسلام بفعل الطاعة، أو بتقديم الطاعة لفئة اجتماعية- سياسية أو دينية كانت في طور التأسيس أو التمأسس (أي التحول إلى مؤسسة). وأما الصيغة الفعلية **«آمن»** فتعني ضمان الأمان للطرف الآخر: أي عدم الإخلال بالعهد الذي أخذناه من قبل. مصطلح **«التوكل»** أي: تسليم النفس كليًّا لله. وهذا التسليم علامة على الثقة بكائن ليس فقط ذي مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العبادة والشكر والطاعة. ولكن ينبغي ألا ننسى أن الإخلاص المحدَّد على هذا النحو لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله لا يزال هو في طور التشكّل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته. فهذا التصور النقي أو المنقي للإيمان لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمن طويل: أي بعد أن يحصل ذلك العمل البطيء والطويل الذي أدى إلى تسامي"كلام الله» عن طريق التجارب الصوفية، وتقنيات العقائد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية. وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محوًا؛ وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآني لكي يُتلىَ ويقرأ ويعاش، وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعالٍ[٢]»[٣].

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٥

(٢) تعليق المترجم هاشم صالح: هنا يبلغ أركون الذروة في الكشف عن تاريخية ما جرى حقيقة. ولا ريب في أن هذا الكشف يصعق حساسية المؤمن التقليدي أو يصيبها في الصميم؛ فهو لا يستطيع تحمُّل الكشف عن تاريخية ما قدَّم نفسه كمتعال يتجاوز التاريخ طيلة قرون وقرون، هنا تكمن الشحنة التحريرة الهائلة للبحث التاريخي عندما يُطبق على النصوص التأسيسية؛ فكل ما فعله المسلمون الأوائل لطمس تاريخية القرآن نجد أنفسنا مضطرين اليوم للقيام بمسار معاكس تمامًا له: الكشف عن تاريخية النص القرآني، من هنا نقطة الانطلاق الأولى لتحرير الوعي العربي- الإسلامي.

(٣) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٤٦،١٤٥.

ويقول خليل عبد الكريم: «نحن نؤمن بتاريخية النصوص وبربطها بأسباب ورودها وبالفترة الزمنية التي ظهرت فيها وبالبيئة التي انبعثت منها وبالمجتمع الذي ولدت فيه، بل وبالظروف الجغرافية التي واكبتها وبالدرجة الحضارية للمخاطبين بها وبمداهم المعرفي وأفقهم الثقافي، مع الوضع في الاعتبار أن النصوص ذاتها ذكرت صراحة أنها تتوجه إلى أمّة أميّة»[١].

ويقول: «نحن لا نؤمن بأنظمة «البيعة» و«أهل الحل والعقد» و«أهل الاختيار» و«مجلس الشورى» و«ولاية العهد» و«ولاية التغلب»..الخ، فلقد أدت دورها في زمن كانت متوافقة معه وملائمة لموجباته واندثرت بحسناتها وسيئاتها، بمناقبها ومثالبها، والذين ينادون بعودتها هم المتشددون للفترة الذهبية التي انقضت إلى غير رجعة، والذين لا يدركون المتغيرات التي طالت بلاد المسلمين من المحيط إلى الخليج ومن الشمال إلى الجنوب سواء في داخل مجتمعاتهم أو أوضاعهم الدولية، والذين ليست لهم نظرة مستقبلية بل هم يغمضون عيونهم عن الطفرات التي تحدث يوميًّا في العلوم التجريبية بل والإنسانية وفي وسائط الاتصال التي تجعل العيش في أوهام الماضي ضربًا من الانتحار وطريقًا إلى الانقراض»[٢].

ويقول المهندس محمد شحرور: «وفي هذا المقام يجب علينا أن نميز بين مصطلحين يقع الالتباس بينهما وهما الأصالة والسلفية، فالأصالة لها مفهوم إيجابي حي، أما السلفية فهي عكس ذلك تمامًا، السلفية كما نفهمها هي دعوة إلى اتباع خطى السلف بغض النظر عن مفهوم الزمان والمكان، أي أن هناك فترة تاريخية مزدهرة مرت على العرب استطاعوا فيها حل مشاكلهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، واستطاعوا أن يبنوا دولة قوية منيعة، استطاعت تحقيق العدالة بمفهومها النسبي التاريخي، وبالتالي فإن هؤلاء السلف

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٤.

هم النموذج، ويجب علينا أن نتبع خطاهم ونقلدهم ولا نخرج عن نمطهم؛ فالسلفي هو إنسان مقلد، إضافةً إلى أنه قد أهمل الزمان والمكان واغتال التاريخ وأسقط العقل.

ويعيش السلفي في القرن العشرين مقلدًا القرن السابع، والتقليد مستحيل لأن ظروف القرن السابع تختلف عن ظروف القرن العشرين، فمهما حاولنا الرجوع إلى القرن السابع لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلاً، لأننا نرجع إليه من خلال نص تاريخي فقط. ولهذا السبب وقع السلفي في فراغ فكري وصل إلى حدِّ السذاجة، فقد ترك القرن العشرين عمدًا ليعجز في الوقت نفسه عن أن يعيش القرن السابع كما عاشه أهله، فوقع في شرك الغراب الذي أراد أن يقلد صوت البلبل فلم يستطع، ثم أراد أن يرجع غرابًا فنسـي، فبقي في حالة عدم التعيين، فلا هو غراب ولا هو بلبل»[١].

الجواب:

من أهم الطرق التي يستدل بها على فساد قول ما أو صوابه أن يتم وضع تصور كامل لهذا القول حتى يمكن الحكم عليه، ومن الأقوال ما يكون تصورها كافٍ في بيان فسادها، ومن هذه الأقوال: جعل العقائد مرتبطة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر، وجعل التشريعات جزءًا من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية محددة لا يتعداها.

فإذا كان التصور القائل بأن الله ملِكٌ له عرش وكرسي، وله جنود من الملائكة وغيرها، يأمر وينهى ويعاقب هو تصورٌ مرتبط بمستوى المعرفة السائد عند العرب، والقرآن تنزّل عليهم ووضع هذا التصور الذي يتلاءم مع عقولهم، فهذا يلزم منه أمران:

الأول: أن هذا القرآن نزل من أجل العرب دون غيرهم من الأمم التي كانت تعيش في زمانهم؛ لأن الروم والفرس والعرب والحبشة وغيرهم لم يكونوا على نفس المستوى من المعرفة والوعي، فهل القرآن حقًّا خاصٌّ بالعرب دون غيرهم؟!

---

(١) الكتاب والقرآن ص ٢٩.

الثاني: أن هذا القرآن لم ينزل لنا؛ لأنه لا يتناسب مع زماننا، فهو لم يجعل الله قائدًا أعلى للقوات المسلحة، ولم يجعل له مجلسًا للشعب ومجلسًا للشورى، فهذا هو مستوى الوعي والمعرفة السائد لدينا.

وأية محاولة للجمع بين القول بأن القرآن نزل مقيدًا بمستوى المعرفة في عصره، ومقيدًا بمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، وبين الاعتراف بأن القرآن هو كتاب المسلمين في القرن الحادي والعشرين، ستكون محاولة للجمع بين النقيضين، الذي تحيله العقول.

ومن ثم فأصحاب هذه الشبهة أمام خيارين: فإما أن يكون القرآن كتابًا للعرب وكتابًا لنا، فلابد كما راعى أحوالهم ومستوى معرفتهم أن يراعي أحوالنا، وإما أن يكون كتابًا للعرب من دوننا قد راعى أحوالهم ومستوى معرفتهم، ولم يُلق بالاً بأحوالنا ومستوى معرفتنا!

والاختيار الأول هو اختيار المسلمين، ولا مكان للشبهة معه، والاختيار االثاني هو اختيار غير المسلمين، وهو لازم كلام أصحاب الشبهة، فهل يلتزموه؟!

الشبهة الرابعة: يجب إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «مازال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتمادًا على فهم حرفي للنص، ومازال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، ومازال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشياطين والجن والسجلات التي تدوِّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط، إلى آخر هذا كله من تصورات أسطورية.

وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام و التشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية، دون إدراك للفارق بين ما قبل النص وبين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام والتشريعات.

الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها- وتتحدد دلالالتها من ثم- من واقع ما أضافته- بالحذف أو الزيادة- إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى.

من هذا المنظور تتحدد دلالة النصوص، ويتحدد تبعًا لذلك رصد اتجاه حركتها الذي يحدد بدوره اتجاه حركة الاجتهاد في مجال التشريعات والأحكام»[1].

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣٤-١٣٦.

ويقول: «وفي تقديرنا أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين وتحديد أحكام النص على ضوئها، يمكن أن يمثل دليلاً هاديًا، لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج.

وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص- البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه- فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية، كانت تصف واقعًا أكثر مما تضع تشريعًا»[(١)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «ولكن من الضروري القيام بالتمهيد لتحرياتنا واستكشافاتنا اللاحقة، وتبيان كيف أن مؤلف «الرسالة» قد ساهم في سجن العقل الإسلامي دخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية. في الواقع، إن الإمام الشافعي بترسيخه للمحكمة (أو المحاجة) القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث، هذه النصوص المقطوعة عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الإمام الشافعي في آن؛ أقول إذ فعل ذلك فإنه قد أراد الحطَّ من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان. كانت هذه الاجتهادات ستستوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الإسلام وتبتعد قليلاً أو كثيرًا عن **المعيار الأصلي النموذجي والمثالي**. ولم يكتفِ بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنما جعله متعاليًا مقدسًا عن طريق تقنيات الاستدلال، أي: استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموع نصية ناجزة إلهية أو نبوية. كان **جوزيف شاخت** قد بينّ كلَّ ذلك (كل هذه الآلية والتقنية) بشكل واضح وبرهن عليه. بقي علينا نحن استخلاص النتائج والتوجهات التي تطبع بها منهجية الإمام الشافعي العلاقة بين الحقيقة والتاريخ»[(٢)].

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٣٩.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٧٤.

ويقول خليل عبد الكريم: «فإذا كانت النصوص نفسها تناسخت [نسخ بعضها البعض. أ.هـ] [خلال عشرة أعوام أو يزيد قليلاً هي عمر التجربة اليثربية أو تجربة المدينة، نحن نعلم أن بعض الفقهاء، قال إن سورة المزمل وهي مكية فيها نسخ وأنها نسخت بعد ذلك بالصلاة التي شرعت أيضًا في مكة، ولكن هذا نادر والنادر لا يقاس عليه والنسخ المعوَل عليه ومدار النقاش هو الذي تم في الحقبة المدنية. أ.هـ] فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ أو نظرية **التاريخية**»(١).

ويقول: «نخلص من ذلك إلى أن **الحجاب سمة اجتماعية طبقية وليس أمرًا شرعيًّا دينيًّا**. وليس «الحجاب» صاحب النشأة الطبقية الوحيدة في الإسلام، بل هناك أمور أخرى نذكر منها على سبيل المثال: الأمَة (المملوكة) المتزوجة من حرٍّ لها يوم واحد في حين أن زوجته الحرة لها منه يومان، وطلاقها- أي الأمَة- مرتان، في حين أن طلاق الحرة ثلاث طلقات، وحدُّها (عقوبتها) في حالة ثبوت الزنا عليها نصف حد (عقوبة) الحرة البكر، وليس عليها رجم إن كانت متزوجة، ولا ملاعنة.

هذا ما يدعونا إلى القول إن هناك من الأوامر والنواهي في الإسلام بداهة- **باستثناء أساسيات الدين، وهي أعمدته وأركانه الخمسة التي بني عليها**- ما ارتبط تمامًا بالأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة بل مهيمنة آنذاك. والآن وقد تغيرت البيئة والتقاليد والأعراف والدرجة الحضارية والمعرفية والثقافية فقد آن الأوان لإعادة النظر في تلك القواعد والأحكام بما يتلاءم والمستجدات الجذرية في المجتمع الحديث، ولا ينال من هذا النظر أن تلك القواعد والأحكام وردت بها نصوص آمرة وصريحة ومع ذلك دفعت ظروف تقدم المجتمع وحركته إلى الأمام إلى تجاوزها وعدم العمل بها بعد أن غدا ذلك مستحيلاً استحالة مطلقة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الرق وتقسيم الغنائم

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٠٨، ١٠٩.

وصلاة الخوف ونصيب المؤلفة قلوبهم والأشهر الحرم...الخ، وفي نطاق الأحوال الشخصية: الظهار والملاعنة والإيلاء.

هذه كلها- كما ذكرنا- جاءت بها نصوص آمرة وصريحة ومع ذلك تعطلت ولا يُعمل بها بعد أن قهرت ظروف تقدم المجتمع المسلمين قهرًا على ذلك، فلماذا إذًا لا يُعاد النظر في غيرها من القواعد والأحكام بعد أن أصبحت حجر عثرة، وأخذ المسلمون يتجاوزونها عن طريق ما يسمى بـ«الحيل الشرعية»»[١].

ويقول الدكتور حسن الترابي: «إن هذه الاحكام أصبحت تاريخية لا تناسب عصرنا، ولن نقطع يد السارق ولن نعاقب الزاني العقوبة الواردة في القرآن»[٢].

ويقول المستشار محمد سعيد العشماوي: «فإن قبول المؤمنين للتشريع [على عهد الرسول ﷺ] انبنى أساسًا على الإيمان بالله- سلطة التشريع-، وبعد وفاة النبي ﷺ انتهى التنزيل، ومع انعدام الوحي وقف الحديث الصحيح فسكتت بذلك السلطة التشريعية التي آمن بها المؤمنون، والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع، وبعد ذلك كان من اللازم أن يفهم الخلفاء ويدرك الفقهاء؛ أن الشرعية انتقلت إلى الأمة الإسلامية، فأصبحت هي أساس الشرعية في الخلافة والإمامة والرياسة والوزارة والتشريع والأوامر والأحكام»[٣].

ويقول: «فالقاعدة القانونية- سواء كانت حكماً للمعاملات أو حكماً تشريعيًّا- إنما تهدف أساسًا إلى أحد أمرين: إمّا تعديل أوضاع عامة أو تغيير علاقات قانونية أو تبديل روابط اجتماعية، وإمّا إلى حكم الوقائع الجارية وتنظيم المعاملات اليومية.

---

(١) نحو فكر إسلامي جديد (١) ص ٢٠٨.

(٢) مجلة (دير شبيغل) الألمانية في [١٧/ ٤/ ١٩٩٥]، وانظر: «حسن الترابي آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة» لمحمد الهاشمي الحامدي، دار المستقلة، لندن ١٩٩٦، ومقال «نظرات شرعية في فكر الدكتور حسن الترابي» بقلم سليمان بن صالح الخراشي على موقع صيد الفوائد على الشبكة العنكبوتية.

(٣) انظر: «معالم الإسلام» ص ١١٧، ١١٨-١٢١، ١٢٠.

فإذا كانت القاعدة تهدف إلى تعديل أوضاع عامة أو تغيير علاقات قانونية أو تبديل روابط اجتماعية؛ فإن كل أثر لها ينتهي بمجرد حدوث التعديل أو تمام التغير أو اكتمال التبديل، وتصبح من ثم حكماً تاريخيًّا ليست له أية قوة ملزمة أو أي أثر فعال.. وأوضح مثل لهذه القواعد: القاعدة التي نصّ عليها القرآن بإعطاء نصيب من الصدقات إلى المؤلفة قلوبهم..

وإذا كانت القاعدة من جانب آخر ترمي إلى حكم الوقائع الجارية وتنظم المعاملات اليومية، فإنها عادة ما تكون حكماً مناسبًا لظروف وضعها وزمان تطبيقها، ثم يحدث بعد ذلك أن تنشأ وقائع جديدة أو تقع ظروف مستحدثة تضيق عنها القاعدة فلا يمكن لها أن تحكم موضوعها أو تضبط إجراءاتها»[١].

الجواب:

«لابد من تقرير مدخل هام نرى ضرورة تقريره ابتداءً قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، ويتمثل هذا المدخل في الإجابة على هذه الأسئلة:

هل نحن مسلمون؟ هل نرضى بالله ربًّا وبالإسلام دينًا ومحمدًا ﷺ نبيًّا ورسولاً؟ هل نعتقد بعصمة محمد ﷺ فيما يبلغه عن ربه؟ هل نعتقد أن الكتاب والسنة هما الحجة القاطعة والحكم الأعلى؟ هل نؤمن بوجوب ردّ ما تنازع الناس فيه إليهما؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة يعدّ مقدمة ضرورية لمناقشة هذه الدعوى، وكافة الدعاوى الواردة في هذا الفصل.

إذا آمنا بحجية القرآن والسنة وبعصمة محمد ﷺ فيما يبلّغه عن ربه توجهنا في المناقشة إلى سوق الأدلة الشرعية التي تبينّ عَوارَ هذه الدعاوى وبطلانها، والغرض أن هذه الأدلة مسلمة من الفريقين.

---

(١) () انظر: «الربا والفائدة في الإسلام» ص٥٥،٥٦.

أما إذا كنا نناقش قومًا لا يدينون بهذه الأصول وينطلقون من هذه الثوابت، فلا وجه للدخول في تفاصيل الشريعة مع قوم لا يؤمنون ابتداءً بالعقيدة، ولا معنى للمنازعة حول الفروع في حين أن الأصول لا تزال عندهم موضعَ نظر ومكابرة، وتكون المناقشة ابتداءً حول إثبات صحة هذه الأصول»(١).

لذا فإنه لا يمكن الجواب عن هذه الشبهة حتى يتم استبيان موقف أصحابها: هل القرآن والسنة ملزمان لنا بألفاظهما؟ وهل يجوز لنا الخروج عن شريعة الإسلام التي هي مجموع ما دلّت عليه هذه الألفاظ من أحكام؟

فإن أجابوا عن السؤال الأول بنعم ستكون الإجابة عن الثاني بلا، وحينئذ لن يكون هناك مجالٌ للحديث عن تاريخية الأحكام؛ لأننا سلمنا بأن هذه الأحكام لازمة لنا.

وإن أجابوا عن السؤال الأول بلا، لزم أن تكون الإجابة عن الثاني بنعم، وحينئذ أيضًا لن يكون هناك مجال للحديث عن تاريخية الأحكام؛ لأن الذين جاؤوا بتلك الإجابة ليسوا مسلمين ما داموا قد اعتقدوا جواز الخروج عن شريعة الإسلام، وليس من العقل الحديث معهم حتى يعودوا إلى دين الإسلام، ويتوبوا إلى الله صاحب الخلق والأمر ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وليس هذا على سبيل المبالغة؛ فإن محاولة طرح فكرة أن بعض الأحكام التي شرعها الله على لسان رسوله لم تعد صالحة لزماننا تُعد طعنًا في علم الله الذي وسع علمه كل شيء، كما تطعن في حكمة الله الذي جعل كتابه دستورًا- إن صح التعبير- خاتمًا يتعبّد به الناس إلى يوم القيامة.

وفتح باب المجاز على قواعد العصرانيين المحدثة دون قواعد أهل اللغة- أهل هذا الاصطلاح- هو في حقيقته هدمٌ لبنيان الدين وتحلل من شرائعه؛ فضلاً عن أن من

---

(١) «تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية» للدكتور صلاح الصاوي ص١٢١-١٢٢.

لوازمه الباطلة أن يُلَبِّس الله على عباده؛ لأن المجاز المبني على المستوى المعرفي المختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى يختلف فيه الناس، بخلاف المجاز المبني على قواعد أهل اللغة والذي تنحصر احتمالاته في استعمالات أهل العربية، وهذا الاختلاف يضاد المقصود من البيان وهوالإفصاح الواضح عن المراد.

وليس أدلّ على هذا الاختلاف من اختلاف العصرانيين أنفسهم في حدود استعمال هذا المجاز المزعوم، فمنهم من ابتعد به عن أركان الدين كخليل عبد الكريم، ومنهم من اقتحم به كلّ ما ينسب إلى الدين بما في ذلك الأركان الاعتقادية من الدين كالدكتور نصر أبو زيد، بل إن منهم من صرح بانتقاد بمعيارية الكتاب والسنة واعتبارهما المرجعية المطلقة كما فعل الدكتور محمد أركون، ولا أدري أي نظام أرضي هذا الذي يقبل برفض مرجعيته، فضلاً عن أن يكون هذا النظام هو النظام الرباني؟!

إن الدعوى لإسقاط بعض الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية هي في حقيقتها دعوى للتحاكم إلى عقول أولئك العصرانيين من دون الله، بعد هدم كل ما قام على كتاب الله وسنة رسوله من علوم كالفقه وأصوله؛ وأي بنيان هذا الذي سيقوم- بعد نبذ شريعة الإسلام المستقرّة طوال تلك القرون- على عقول أولئك الذين ولّوا وجوههم شطر الرجل الغربي المتطاول في البنيان المنحط في الإيمان؟! وبعد أن كان الحديث عن قراءة الكتا ب والسنة يصبح الحديث عن قراءة اجتهادات أولئك العصرانيين، ولا أدري لماذا تكون قراءة هذه الاجتهادات بريئة من تلك الاشكالات المدعاة في قراءة الكتاب والسنة؟!

ومن سخف الكلام تبرير نقض عرى الإسلام احتجاجًا بتناسخ بعض الأحكام، ومن ذا الذي سيأتي بخير منها أو مثلها كما وعدَ مَن هو على كل شيء قدير، قال تعالى: **﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾** [البقرة: ١٠٦]؟!



نفي عموم الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: الردّ على نفي عموم الدلالة.

المَبْحَثُ الأَوَّلُ

الردّ على نفي عموم الدلالة

يشتمل على:

الشبهة الأولى: أمور الدنيا لا تنتمي إلى مجال الدين والعقيدة.

الشبهة الثانية: الشافعي باعتماده مرجعية النصوص يؤسس بالعقل إلغاء العقل.

الشبهة الثالثة: اعتماد مرجعية النصوص يحوّل " فهمًا ما" لها إلى سلطة شاملة.

الشبهة الرابعة: الصحابة خالفوا الرسول ﷺ في شئون الدنيا.

الشبهة الخامسة: لا شمولية لدلالة الحكم بما أنزل الله في أمور الدنيا.

الشبهة السادسة: فهم القرآن كما فهمه السلف يناقض صلاحيته لكل زمان ومكان.

الشبهة الأولى:
أمور الدنيا لا تنتمي إلى مجال الدين والعقيدة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «يرتبط بمفهوم «سلطة» النصوص مفهوم «المرجعية الشاملة» للنصوص، وكلاهما وجهان لعملة واحدة، أو تعبيران عن جانبي مفهوم واحد، وفي تقدير الباحث أن هذا المفهوم ليس مفهومًا دينيًّا، بمعنى أنه لا ينتمي إلى مجال الدين والعقيدة، بقدر ما ينتمي إلى التاريخ الاجتماعي للمسلمين»[(١)].

ويقول: «نطالب في كتاباتنا بالعودة إلى الفصل بين ما هو من شئون الدنيا- التي نحن أدرى بها كما قال الرسول ﷺ- وبين ما هو من شأن العقيدة والدين؛ هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا إلغاء نصوصه، بقدر ما تقوم على فهمها فهمًا علميًّا، وتحديد المجال الخاص به»[(٢)].

ويقول: «وليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين، وليست كما يروِّج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة»[(٣)].

ويقول: «وهنا نأتي لالتباس آخر في اشتقاق كلمة «علمانية» هل هي العِلمْ أم العالَم، والأساس الاشتقاقي هو من «العالَم» وليس من «العلم»، وإن كان هذا لا يعني أن دلالة

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٦،١٧.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦،٢٧.

(٣) () «نقد الخطاب الديني» ص ٦٤.

الكلمة في تطورها التاريخي مفصولة عن دلالة «العلم»، إن الاهتمام بالعالم وبشئونه وبالإنسان بوصفه قلبَ العالم ومركزه؛ هو جوهر دعوة «العلمانية»، وكان هذا الموقف مناقضًا لموقف الكنيسة الذي يجعل من «الآخرة»ومن «العالم الآخر» الهدف والغاية»(١).

ويقول: «لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها بل للتاريخ الاجتماعي للمسلمين وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه؛ هنا تصبح «العلمانية» مطلبًا ملحًّا لحماية الإسلام ذاته، بدلًا من اللجوء إليه كمجرد ملاذ أو ملجأ أو مهرب»(٢).

ويقول الدكتور محمد أركون: «إن القرآن كالإنجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشـري. إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونًا واضحًا، وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس- اعتقاد الملايين- بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف»(٣).

ويقول: «هناك فهم تقليدي للشريعة ممارَس في بعض البلدان كما هو الحال في الجزيرة العربية؛ فالشريعة مجموعة من المبادئ التي تشمل كل نواحي القانون، من مدني ومؤسساتي وجنائي، والمطبَّقة في مجتمع ما. كان المسلمون قد تلقوا هذه القوانين وتمثلوها وعاشوها وكأنها ذات أصل إلهي؛ لقد ترسخت في الوعي الإيماني وكأنها ناتجة- بواسطة بعض الوسائل الاستنباطية المطبقة بصرامة- عن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية؛ هكذا مثلًا عندما يذهب أحد المسلمين إلى المحكمة- محكمة القضاء- فإنه يعيش لحظة من القضاء الإلهي!! طيلة قرون وقرون جريت الأمور هكذا في كل المجتمعات الإسلامية، المدنية والقروية التي لمست بهذا التشريع الذي فرض عليها وكأنه فعلًا تشريع إلهي»(٤).

---

(١) () المصدر السابق ص ٤٠.

(٢) المصدر السابق ص ٤٣.

(٣) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٩٩.

(٤) المصدر السابق ص ٢٩٦.

ويقول: «وهكذا يستمر الناس يرددون كالببغاوات أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودنيا؛ إن هذا ليس صحيحًا أبدًا وليس مقبولًا علميًّا اللهم إلا إذا قبل المؤرخُ الخضوعَ للروح التقليدية الإسلامية المهيمنة التي تطغى عليها الأدبيات والتصورات البدعوية»(١).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «نشأت العلمانية استردادًا للإنسان لحريته في السلوك والتعبير وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير. العلمانية إذًا رجوع إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، وإلى الإنسان دون غيره. العلمانية إذًا هي أساس الوحي، فالوحي علماني في جوهره، والدينية طارئة عليه من صنع التاريخ، تظهر في لحظات تخلف المجتمع وتوقفها عن التطور؛ وما شأننا بالكهنوت والعلمانية ما هي إلا رفض له؟ العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الأساس واتهامها باللادينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى»(٢).

ويصرح خليل عبد الكريم بأن: «الدين علاقة خاصة بل شديدة الخصوصية بين المخلوق وخالقه، وأن ميدانه الأصيل البيع والكنائس والأبرشيات والأديرة، والمساجد والجوامع والزوايا، والتكايا والخانقاهات والربط، وحلقات الذكر وحضرات الصوفية ومجالس دلائل الخيرات والخلاوي، والحسينيات والمزارات الشريفة والعتبات المقدسة.. الخ. وأنه إذا غادر هذه الأماكن «المبروكة» تغيرت كينونته مثل «السمكة إذا خرجت من الماء»؛ ومن ثم فإنه من الطبيعي ألا تعثر على حديث نبوي شريف يحدد خليفة رسول الله ﷺ أو طريقة تعيينه أو توليته أو قواعد تنظيم الحكومة؛ لأن كل هذا يخرج عن نطاق "الدين" الذي لا شأن له بالحكم أو السياسة أو الولاية، ويستوي في ذلك الإسلام مع

(١) المصدر السابق ص ٢٨٧.

(٢) «التراث والتجديد» ص ٦٣.

الديانتين السماويتين أو الساميتين اللتين سبقتاه، بل حتى الديانات "الأرضية"- إن صح هذا الوصف- فهي جميعًا تنحصر رسالتها في "إرشاد العباد للفوز في المعاد"»[١].

ويقول المهندس محمد شحرور: «وعلى هذا الأساس نعرِّف السنة النبوية:

١- **الطاعة المتصلة لله والرسول:** وهي طاعة واجبة في حياة الرسول وبعد مماته في مجال الشعائر والمحرمات؛ فالشعائر كما أداها الرسول وصلتنا بالتواتر العملي ولا فضل في ذلك لمحدِّث ولا لفقيه، أما المحرمات فهي مفصَّلة في كتاب الله، والرسول معصوم عن ارتكابها، إضافة إلى معصوميته في مجال الإبلاغ والتبليغ، والمحرمات فطرية يفهمها الإنسان العادي بفطرته؛ لأنها تدخل في الضمير الإنساني، ولا يوجد فيها إصرٌ وأغلال.

٢- **الطاعة المنفصلة:** وهي طاعة واجبة في حياة الرسول فقط؛ فقد كان الرسول يأمر وينهى في حقل الحلال تقييدًا حينًا وإطلاقًا حينًا آخر، ويضع أسس بناء المجتمع ضمن شروط الزمان والمكان، وهو في هذه مجتهد غير معصوم، وقراراته تحمل الطابع النسبي المحلي التاريخي؛ لذا جاءت الطاعة المنفصلة للرسول مع طاعة أولي الأمر»[٢].

ويقول: «هنا يجب أن نبيِّن ما يلي:

١ - إن التشريع الإسلامي هو تشريع مدني إنساني ضمن حدود الله.

٢- إن البرلمانات هي التي تقرر التشريعات، وحدود الله واضحة في التنزيل، ولا يحتاج التشريع الإسلامي إلى فتاوى.

٣ - إن معظم التشريعات الصادرة من كل برلمانات العالم هي ضمن حدود الله، وفيها البرهان على حنيفية الشريعة الإسلامية.

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ٨٤، ٨٥.

(٢) () المصدر السابق ص ١٥٤.

٤- نحن بحاجة إلى الاستفتاء بدل الإفتاء، وإلى مجالس الشعب بدل مجالس الإفتاء، أي أن عهد الفتوى والإفتاء انتهى، والآن جاء دور المجالس المنتخبة والبرلمانات»[١].

ويقول: «إني أنوِّه هنا بالخطأين الشائعين جدًّا من قِبَل المسلمين، وهُمَا:

أ- المناداة بأن دستور الدولة القرآن.

ب- خطأ المناداة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية».[٢]

ويقول محمد عابد الجابري: «ومنطق الكل الذي نعتمد عليه اليوم- أعني منطق الحضارة المعاصرة- يتلخَّص في مبدأين: العقلانية والنظرة النقدية، العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية، والنظرة النقدية لكل شيء في الحياة، للطبيعة والتاريخ والمجتمع والفكر والثقافة والأيديولوجيا. هذا في حين أن منطق «سيرة السلف الصالح» التي تمثل «المدينة الفاضلة» في التجربة التاريخية للأمة الإسلامية كان شيئًا آخر؛ كان منطقًا يقوم على المبدأ التالي: الدنيا مجرد قنطرة للآخرة، وقد أدى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر إيمان فقط، وليس عصر علم وتقنية وأيديولوجيات.

نعم، إن منطق الإيمان هذا صالح في كل زمان ومكان، وللناس بصورة عامة، وللمسلمين بصورة خاصة لأنه من تراثهم، ولكنه صالح فقط في العصر الحاضر كخلقية، كموجِّه للسلوك الإنساني في علاقة المرء مع ربه، مع استشراقاته الأخروية. إن «السيرة» هنا يجب أن تبقى سيرة أخلاقية منبعًا للفضيلة والتقوى.. الخ. أمّا ما يتعدى الأخلاق، فيجب أن نلتمس له منطقًا آخر في الحياة نفسها، أعني في قانون تطورها واتجاه سيرها وموازين القوى فيها»[٣].

---

(١) مقال نُشر في مجلة روز اليوسف نقلاً عن موقع الدكتور شحرور.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص٧٢٤.

(٣) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» ص١٤٢.

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي: «وبوسعنا أن نحدد مواقع الصدام بيننا وبين الحضارة الحديثة بما يلي: الحكومة الدينية، وتطبيق الشريعة أو إقامة الحدود، حقوق الإنسان، ووضع الأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية، ووضع المرأة المسلمة، علاقة المسلمين بالمجتمعات الأخرى، وبوسعنا أن نجمل هذا كله في مسألة واحدة جامعة هى العلمانية وفصل الدين عن الدولة.

إن الاتفاق على إبعاد الدين عن السياسة وعدم الخلط بينهما إجابة أولى أساسية لابد من الوصول إليها والاتفاق عليها حتى يمكن أن نجيب بعدها على بقية المسائل التي تعتبر فرعية بالقياس إلى المسألة الأولى وهي العلمانية...

الإسلام دين يخلو تمامًا من أي سلطة دينية، وإقامة الشعائر الدينية الإسلامية لا تحتاج لأي وسيط كهنوتي، والإسلام لم يأتِ بأي نظام سياسي، وترك أمور الدنيا لاجتهادات العقل البشري، مكتفيًا بإعلاء قيمة العدالة، وقيمة الأخوة، وقيمة المساواة. واعتبر قلب المؤمن مرجعًا وحيدًا نحتكم له ونرضى بحكمه في ما لم يرد فيه نص، **ولا شك أن أمور الدنيا، وخاصة في هذه العصور الحديثة تقع كلها في الجانب المتروك لاجتهادات العقول**»[١].

الجواب:

إن حصر الدين في مجال العقيدة وفصلها عن الدنيا إن دلّ على شيء فإنما يدل على جهل- أو تجاهل- لحقيقة الدين والعقيدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى محاولة حقيقية للطعن في الشـريعة والتحلل من أحكامها ما دامت تلك الأحكام خارج مجال العقيدة والشعائر، والدليل على خبث تلك المحاولة أن حتى العقيدة لم تسلَم من الطعن.

---

(١) أحمد عبد المعطي حجازي في مقال بعنوان: «نحن في حاجة إلى فقه جديد»، ضمن اللقاء التشاوري النوعي حول «السبل العملية لتجديد الخطاب الديني»- باريس ١٢-١٣ أغسطس ٢٠٠٣- موقع Sons Of ﷾shmaﷺl على الشبكة العنكبوتية.

والأساس الذي سنبني عليه كلامنا مسلَّم به عند جميع الأمم، وهو أنَّ أي نظام اجتماعي أو سياسي أو أي نشاط إنساني لابد وأن ينبثق من تصور اعتقادي، وبمجموع العقيدة وما ينبثق عنها يكون منهج هذه الأمة أو تلك في حياتها علماً وعملاً.

وثم أساس آخر هو أن كلَّ منهج للحياة هو دين، فدين أي مجتمع من البشر هو المنهج الذي يصرف حياة هذا المجتمع، ولا معنى للدين أصلاً إذا لم يشتمل على نظامٍ حياتي عملي واقعي ينبني على تصور علمي خاص. فإن كان هذا المنهج الذي ينظم حياة المجتمع من عند الله ومبنيّ على عقيدة ربانية فهذا المجتمع حينئذ في «دين الله» رب العباد. وإن كان المنهج من وضع البشر ومنبثق من فلسفة بشرية فهذا المجتمع حينئذ في «دين الملك» وفي عبادة العباد. وهذا ما فهمه العرب من لا إله إلا الله، وما كانوا يحتاجون لهذا الشرح والتفسير وهم أهل البلاغة والفصاحة ويفهمون جيدًا ماذا تعني كلمة إله، وبالتالي ماذا تعني كلمة لا إله إلا الله.

وهذا الوعي لكلمة لا إله إلا الله هو الذي دفع المشركين لعداوة ومقاتلة النبي ﷺ، الذي كان على أُهْبة الاستعداد منذ سمع كلمات ورقة بن نوفل لما أتت له خديجة- رضي الله عنها- بالنبي ﷺ ليحكي له ما رأى من جبريل ؈ في بدء الوحي، تلك الكلمات التي صارت نبراسًا للدعاة يهديهم الطريق، قَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَّلَ اللهُ عَلَى مُوسَى ﷺ، يَا لَيْتَنِى فِيهَا جَذَعًا، لَيْتَنِى أَكُونُ حَيًّا إِذْ يُخْرِجُكَ قَوْمُكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أَوَمُخْرِجِيَّ هُمْ؟» قَالَ نَعَمْ، لَمْ يَأْتِ رَجُلٌ قَطُّ بِمِثْلِ مَا جِئْتَ بِهِ إِلاَّ عُودِيَ، وَإِنْ يُدْرِكْنِي يَوْمُكَ أَنْصُرْكَ نَصْرًا مُؤَزَّرًا. ثُمَّ لَمْ يَنْشَبْ وَرَقَةُ أَنْ تُوُفِّيَ وَفَتَرَ الْوَحْيُ[1].

وما كان لأهل الحق أن يرضوا بدفع عداوة هؤلاء فقط، وما رضي الله لهم بذلك، بل أمر القادرين من المؤمنين ﴿ وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾ [الأنفال: ٣٩] أي حتى يكون النظام الذي يحكم حياة أهل الأرض جميعًا

(١) البخاري (٣)، ومسلم (١٦٠).

هو دين الله وتكون كلمة الله (أي شرائع دينه) هي العليا، ولهذا كان الجهاد في الإسلام قسمين: جهاد دفع لردِّ العدوان، وجهاد طلب لفتح البلاد المحكومة بغير شرع الله. وفي جهاد الطلب يخيرَّ الأعداء بين الإسلام أو الجزية أو الحرب.

وهذا التخيير بين الإسلام والجزية والحرب ينفي وهْمَ التناقض بين قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾ [الأنفال: ٣٩] وبين قوله:﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦] فكما لا إكراه لأحد ليدخل في الإسلام فإنه لا يرضى أن يحكم أحدٌ بغير شريعة الإسلام، فمن أراد البقاء على عقيدته فله ذلك، ولكن ليس له أن ينازع الله في ربوبيته، ويشارك الله في سلطانه، ويشرّع من دون الله في ملك الله، قال تعالى: ﴿أَمۡ لَهُمۡ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمۡ يَأۡذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ وَلَوۡلَا كَلِمَةُ ٱلۡفَصۡلِ لَقُضِيَ بَيۡنَهُمۡۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [الشورى: ٢١].

وخلاصة الأمر: أنه إن كان في الحكم والتشريع إكراه في الدين، فنحن لا نرضى أن يكرهنا أحد في ديننا ويحكمنا بغير شريعة ربنا. فإما أن يسود الحق أو يسود الباطل، وليس الحق والباطل بكائنات تسبح في الفضاء، فالحق يحمله رجال والباطل يحمله رجال، فيكون عندئذ السؤال: هل يسود أهل الحق أم أهل الباطل؟

وبهذا الوعي لـ»لا إله إلا الله» تتضح معالم رسالة المسلمين في الأرض التي من أجلها شرُع الجهاد كما أخبر بها ثلاثة من جند المسلمين- ولا نقول قوادهم- آخرهم ربعي بن عامر حين سأله رستم قائد الفرس: وما الذي جاء بكم؟ فقال: نحن قوم ابتعثنا الله لنخرج العباد من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعة الدنيا والآخرة، ومن جَوْر الأديان إلى عدل الإسلام. وهذا هو ما تختص به أمة محمد ﷺ- الذي بُعث إلى الناس كافة- على سائر الأمم، فأتباع محمد ﷺ يكملون ما بدأه خاتم النبيين ﷺ.

ولكن يجب التنبيهُ على أنه حتى الأنبياء قبل محمد ﷺ وإنْ بُعِثوا إلى قومهم خاصة إنما بُعِثوا لينشروا عقيدةً ويحكموا بشريعةٍ، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّـٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَـٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَـٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَـٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَـٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [المائدة: ٤٤-٤٦]

وما أُنزل القرآن إلا مصدقًا لما قبله من الكتب، ولهذا قال تعالى في عقب الآيات السابقة: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَـٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَـٰسِقُونَ ﴿٤٩﴾ أَفَحُكْمَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٤٨-٥٠].

فكيف يقول الله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨] ونقول إنه لم يشـرّع لنا ما ننظّم به حياتنا؟! وكيف نقول إن الدين هو العقيدة فقط، والله قد أثبت لكل الرسل عقيدةً واحدة ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، وأثبت شرائع ومناهج مختلفة، فهل نقول إن تلك الشرائع ليست من الدين؟!

إنّ التجاوز لكل هذه الحقائق والإصرار على إخراج أمور الدنيا من الدين، ومن ثم الاستقلال بالتشريع من دون الله في هذه الجوانب الحياتية؛ ما هو إلا محاولة لتمرير العلمانية في ديار المسلمين فكريًّا بعد أن طبقت واقعيًّا في مجال التشريع والحكم في جلِّ بلاد المسلمين؛ إنها محاولة لانتزاع العقيدة الإسلامية من الصدور بعد انتزاع تطبيقها في الواقع، فالمسلمون وإن أجبروا على الحكم بغير ما أنزل الله، فما زالت جوانب حياتهم تخضع لتلك الشريعة، وهذا ما يفزع العصرانيّين ويقلقهم.

وغني عن البيان أن العلمانية تتضمن نفيًا لعموم الدلالة على المستويين الزماني والموضوعي، فادّعاء أن سلطة الرسول ﷺ التشريعية كانت زمانية، وأن طاعته المنفصلة كانت بحسب اجتهاده، هذا يقدح في عموم الدلالة الزماني؛ إذ إنهم يحصرون دلالة الأمر والنهي الاصطلاحية فيمن عاصر الرسول ﷺ، أما ادّعاء أن الدين ينحصر في أمور الشعائر دون الشرائع، فهذا قدح في عموم الدلالة الموضوعي، إذ إنهم يخرجون كلَّ ما يمَس أمور الدنيا من دلالة الأمر والنهي إلى دائرة المباح.

أمّا عن استدلالهم بحادثة تأبير النخل وتفويض الرسول ﷺ الأمر لنا في شئون الدنيا، فيمكن الجواب عنه في النقاط التالية:

أولاً: إنهم دأبوا على التشكيك في السنن فما بالهم يقولون بها الآن، وصدق الله القائل: ﴿وَإِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنۡهُم مُّعۡرِضُونَ ﴿٤٨﴾ وَإِن يَكُن لَّهُمُ ٱلۡحَقُّ يَأۡتُوٓاْ إِلَيۡهِ مُذۡعِنِينَ ﴿٤٩﴾ أَفِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ أَمِ ٱرۡتَابُوٓاْ أَمۡ يَخَافُونَ أَن يَحِيفَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ وَرَسُولُهُۥ﴾ [النور: ٤٨-٥٠].

ثانيًا: لقد دأبوا- وخاصة نصر أبو زيد- على اتهام الإسلاميين أنهم يهملون مستويات السياق المختلفة وعلى رأسها أسباب نزول آيات القرآن، وأسباب ورود الأحاديث، دون بينة كعادتهم، وها نحن نقيم البيِّنة على أنهم هم الذي يهدرون سياق الكلام والمقام، وذلك عندما يلوون أعناق النصوص لتؤيد ما ذهبوا إليه مسبقًا.

إن السياق والمقام يحدّدان المقصود من «دنياكم»، وإن المراد منها أمور الصناعات والزراعات والمعاش. وكما هو معلوم فإن هذه الأمور تختلف باختلاف الأزمان والأعراف. ولا يدل فعل النبي ﷺ في هذه الأمور إلاّ على الإباحة، كما هو مقرر في علم أصول الفقه. فكيف يستدل بهذا الحديث على تبديل الشرع المحكم، وتحليل الحرام المُجْمَع على تحريمه وتحريم الحلال المجمَع على تحليله.

ثالثًا: يمكن أن يُقلب كلام الدكتور نصر عليه؛ فعندما كان يرد على الدكتور محمد بلتاجي في اعتماده كلمة الإمام الشافعي قال: «ويحس الباحث بالخجل حين يضطر على تذكير أستاذ الفقه و أصوله- وعميد كلية جامعية- أن قول الله سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩] يجب أن يفهم على أساس أن عبارة «كل شيء» في الآية لا تفيد العموم والشمول، وإنما هي كما يقول علماء أصول الفقه من باب «العام يراد به الخاص».

إن الفهم الحرفي الذي يطرحه بلتاجي هو الفهم العامي نفسه الذي يطرحه بعض الصبية الجهال، وبعض المتعالمين الذين يتكسبون من هنا وهناك بدعوى»أسلمة العلوم والمعارف»؛ ولو صح هذا الفهم الحرفي المبتذَل لتصورنا أن البشر لم يعلموا شيئًا على وجه الإطلاق من قبل نزول القرآن.

وهذا هو ما يفعله جُهّال الصبية حين يتصورون أن البشرية قبل القرآن الكريم كانت تحيا في جاهلية عمياء وفي حيوانية مطلقة؛ دلالة «كل شيء» إذن تختص بمجال العقيدة الإسلامية داخل مجال المعرفة الدينية، ولا تمتد إلى ما وراء ذلك من معارف طبيعية واجتماعية حصَّلتها خبرة البشر في تسيير شئون حياتهم.

والدلالة نفسها تنطبق على الآية رقم (٥) ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] فالمجال الدلالي للآية يتمحور

كله حول «الدين» وليس «الدنيا» التي كرر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها»[١].

فيقال له: لن أحس بالخجل وأنا أذكّر أستاذ اللغة العربية أن كلمة (دنياكم) التي نحن أدرى بشئونها الواردة في الحديث الشريف- كما يقول علماء أصول الفقه- إنما هي من باب العام الذي يراد به الخاص. إن الفهم الحرفي الذي يطرحه أبو زيد ليجعل كلمة دنياكم تشمل كل أمور الدنيا هو الفهم العامي نفسه الذي يطرحه بعض الصبية الجهال وبعض المتعالمين الذين يتكسبون من الشرق والغرب بدعوى إقامة الدولة المدنية التي تحكم القوانين الوضعية في الفروج والدماء والأعراض؛ لأنها من شئون الدنيا.

ولو صح هذا الفهم الحرفي المبتذَل لتصورنا أن الله ﷻ لم يعلم أن أحوال الناس ستتغير ولذلك شرع أحكامًا وجعلها ثابتة، أو أنه علم تغير المصالح، ولكن نسي أن يخبرنا أن تلك الأحكام خاصة بزمان الرسول ﷺ، ونسي الرسول ﷺ أن يخبر ذلك أمته من بعده- حاشاه- وتعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، وهو ﷻ الذي أنزل أحكامًا تفصيلية قطعية الدلالة في كتابه تُتلى إلى يوم القيامة، وجعله الحق وما عداه باطل، وأخبر رسوله ﷺ عن قيام طائفة بهذا الحق في الأرض، لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم حتى يأتي أمر الله وهُمْ على ذلك.

والدعوة إلى هذا الفهم الحرفي للدنيا هو ما يفعله جُهّال الصبية حين يتصورون أن العرب قبل نزول القرآن كانت تحيا في حضارة شماء تضاهي حضارة الفرس والروم، وأن الإسلام أبقى على تلك الحضارة حين شرع لهم ما يناسب حياتهم مع تعديلات طفيفة تقتضيها دعوة الإسلام.

إذًا، دلالة "دنياكم" تختص بأمور المعاش، فهذا ري بالتنقيط، وهذا ري بالرش، وهذه صناعة للصلب، وأخرى للسيارات، وثالثة للألبان... الخ.

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٩،٢٠.

رابعًا: إن العام الذي يُراد به الخاص يتحدد المراد منه بالقرائن والأدلة لا بالمزاج والتشهي، فما الدليل على جعل دلالة كل شيء في الآية تختص بالعقيدة الإسلامية فقط ولماذا لا تشمل الشعائر؟ ولماذا لا تشمل الشرائع؟ وكل ذلك دين لا دنيا.

أما نحن فالأدلة هي التي تجعلنا نحدد دائرة "دنياكم" بأنها تختص بأمور الدنيا التي هي في دائرة المباح، والتي لم يشرع فيها الله ﷻ أو رسوله ﷺ حكماً اقتضائيًّا، أمرًا كان أو نهيًا؛ لأن هذا يعد حينئذ دينًا يجب الخضوع له.

وفي هذا التخصيص إعمالٌ لكافة الأدلة دون إهمال لبعضها، وهذا هو فعل المؤمنين الذين يؤمنون بالكتاب كله، لا فعل المنافقين من أتباع اليهود الذين قال الله فيهم: ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفۡعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمۡ إِلَّا خِزۡيٞ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلۡعَذَابِۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

الشبهة الثانية: الإمام الشافعي باعتماده مرجعية النصوص يؤسس بالعقل إلغاء العقل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والإمام الشافعي حين يؤسّس المبدأ- مبدأ تضمن النص حلولاً لكل المشكلات- تأسيسًا عقلانيًّا يبدو وكأنه يؤسس بالعقل «إلغاء العقل»، وهو أمر سينكشف في الفقرات القادمة خاصة حين نناقش موقف الإمام الشافعي من مبدأ «الاستحسان» الذي احتفى به الإمام أبو حنيفة، ومن مبدأ «المصالح المرسلة» الذي وضع أساسَه مالكُ بن أنس أستاذ الإمام الشافعي وشيخه.

إن احتواءَ الكتاب على حلول لكل مشكلات الماضي والحاضر والمستقبل يتأسس من منظور الإمام الشافعي على عروبة الكتاب، أي اللسان العربي الذي نزل به، والذي يبلغ مدًى من الاتساع الدلالي يجعل الإحاطة به مستحيلة إلا لمن كان نبيًّا، كما سبقت الإشارة، وهذا يجعل من تفسير الكتاب وفهمه مهمةً شاقة لا يمكن أن ينهض بها إلا عربي بالسليقة والجنس؛ لأن من سوى العرب لا يصل إلى مستوى العربي مهما تعمق في اكتساب اللغة وتعلمها»[1].

الجواب:

الكتاب نزل بلسان العرب..

النبي ﷺ أحاط بلسان العرب..

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ٦٦،٦٧.

لا يفهم القرآن من لا يعرف لسان العرب..

جملٌ سلسلة لا غموض فيها ولا تعقيد، ولا تحتاج إلى بيان خارجي؛ فالجملة الأولى والثانية في التأكيد على عروبة الوحي بشقَّيْه القرآن والسنة، والجملة الثالثة تحثُّ على معرفة لسان العرب باعتباره الطريق إلى فهم القرآن والسنة، وهذه من أهم الأسس التي بنى عليها الإمام الشافعي رسالته الأصولية، والتي كان هدفها تقريب فهم الكتاب والسنة.

فإذا بالدكتور نصر أبو زيد يغفل هدف رسالة الإمام الشافعي الذي يعرفه كل من قرأها، ويضع هو هدفًا من عنده للشافعي ويحاسبه عليه، على غرار ما تفعله الدول الغاشمة مع البلاد التي تنوي احتلالها؛ إذ كيف يفهم أن إحاطة النبي ﷺ بلسان العرب تعني أن تفسير الكتاب مهمة شاقة ولا يصل إليها غير العربي مهما تعمق في اكتساب اللغة وتعلمها.

إن غاية ما يرمي إليه الإمام الشافعي هو أن يتعمق العلماء في اكتساب اللغة وتعلمها حتى يفهموا القرآن، فكيف ينسب إليه أنه يريد أن يثبطهم عن تعلم الكتاب؟!

إن هدف الدكتور نصر أبو زيد واضح لمن عرف منهجه، إنه يريد أن يصنع من الإمام الشافعي كنيسة تنهى الناس عن فهم الكتاب المقدس لتستأثر هي بمهمة شرحه وتفسيره دون نقاش من أحد؛ فهو يؤكد على وجود أيديولوجيا للإمام الشافعي تتأسس على رفع الجنس العربي ولسان العرب، ويبالغ في التأكيد على عروبة الإمام الشافعي، وكأنه يريد أن يقول على لسان الإمام الشافعي: أنا العربي الذي لي الحق أن أفسر القرآن، وأنتم ليس لكم هذا الحق لأنكم لا تعلمون لسان العرب.

ولكنَّ السؤال الملح الذي يطرح نفسه ولماذا إذًا حرص الإمام الشافعي على أن ينشر القواعد التي تعين على فهم القرآن والسنة في رسالته ما دام يريد أن يستأثر بها؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تكشف مدى سوء الفهم الذي وقع فيه الدكتور نصر أبو زيد، ولم يكن هذا هو المثال الوحيد الذي أساء فيه الدكتور الفهمَ عند قراءته لرسالة

الإمام الشافعي؛ فمن ذلك- أيضًا- قوله: «فإننا نكتفي في سياقنا الحالي بتأكيد أن دلالة العموم على العام تدخل دائرة "المجمل" أي الغامض الذي يحتاج إلى تفسير، وإن كان الإمام الشافعي لم يستخدم إلا مصطلح «الظني» وهو مصطلح يستخدم عادة مقابلاً لمصطلح «القطعي»، وهما يشيران إلى درجة التحمل في الرواية، أي درجة «الثبوت»، أكثر مما يشيران إلى غموض الدلالة أو وضوحها»[1].

وقوله: «وإذا كان العام ظنيَّ الدلالة فمعنى ذلك أنه أدخل في دائرة الغموض من»الظن»، ومن «المحكم» في دلالة الكتاب. و«النص»، و«المحكم» (أو المجمل) مستويان دلاليان، لا يحتاج أولهما إلى التفسير، ويُستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل، ويحتاج الثاني منهما إلى الشرح والبيان الذي تقدمه السنة. وإذا أضفنا إلى ذلك دور السنة في تخصيص العام أمكن لنا أن نقول إن السنة تتداخل في دلالة الكتاب من جانبي تفصيل المحكم وتخصيص العام»[2].

وقوله: «وإذا استبعدنا مجال الاجتهاد- مؤقتًا- من مجال تحليلنا، فإننا يمكن أن نحدد أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي: النص، ثم المحكم أو المجمل، ثم العام. وتتدخل السنة لكشف دلالة المحكم، أو بالأحرى للتفصيل، كما تتدخل لتخصيص العام. ومعنى ذلك أن الكتاب لا يستقل دلاليًّا إلا في «النص» المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل»[3].

والجواب عن هذه التهمة كما يلي:

بداية، لقد دأب العصرانيّون على اتهام خصومهم الإسلاميّين بتهم معلبة جاهزة

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ٧٤.

(٢) المصدر السابق ص ٧٥.

(٣) المصدر السابق ص ٧٦.

للاستخدام عندما يتعرضون لنقدهم وتفنيد آرائهم، من هذه التهم تهمة «عدم الفهم»[(١)]، وآفة «الفهم للوهلة الأولى»[(٢)]، والتي لا يطلقونها على أحداث في بداية طلب العلم، وإنما يطلقونها على علماءَ أجلاء ملء السمع والبصر يحملون من أوعية العلم ما لم يصلوا هُم إلى عُشرها، محاولة منهم لتشتيت الانتباه عن أخطائهم الشنيعة من جهة، ومن جهة أخرى تنفيذًا لمخطط التشويه الإعلامي للإسلاميّين لصرف الناس عن الاستماع لهم.

وكان الأولى بهم- إن كانوا طالبي حق- أن يحاولوا أن يفهموا وجهة نظر مخالفيهم، ويعرضوا الأدلة قبل أن يتسرعوا في الحكم عليهم؛ لأن اتهام المخالف بأنه لا يفهم يدل على أنهم هم الذين لا يفهمون؛ حيث اعتقدوا أنهم ومؤيديهم فقط الذين يفهمون ويعقلون من دون الناس.

والحق أنهم يحتاجون إلى المزيد من التعلم على أيدي أهل العلم ليرتقوا إلى المكانة التي تؤهلهم أن يكونوا من أهل النقد والترجيح، فالنقد له أهله، وليس كل من ادعى لنفسه حق النقد ورفع شعار النقد يكون ناقدًا؟ وأول أسس النقد العلمي أن يحيط الناقد علماً بما ينقده، أما إذا تصوره على خلاف الحقيقة- لعجزه عن الوصول لمستوى من يتعرض له بالنقد- فلا يسمى هذا نقدًا علميًّا، وإنما يكون حال من «تزَبَّب قبل أن يتحَصرَمْ».

ولنضرب مثالاً على أن هؤلاء العصرانيّين أحق من يوصف بعدم الفهم، وأن "آفة الفهم للوهلة الأولى" هي الأليق بهم، يقول الإمام الشافعي في رسالته:

«فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ممّا تعبدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه:

فمنها: ما أبانه لخلقه نصًّا، مثل جمل فرائضه في أن عليهم صلاة وزكاة وحجًّا وصدقة، وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وبينّ لهم كيف فرض الوضوء

(١) المصدر السابق ص ٢٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٨.

مع غير ذلك مما بينّ نصًّا. **ومنه**: ما أحكم فرضه بكتابه، وبينّ كيف هو على لسان رسوله.

ومنه: ما سنَّ رسول الله ممّا ليس فيه نصّ حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله ﷺ والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قَبِل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره ممَّا فرض عليهم»[(١)].

وبتحليل الفقرة السابقة يتبين ما يلي:

أولاً: جعل الإمام الشافعي جملَ الفرائض التي أنزلها الله في كتابه فرائض، بمعنى أن الله نصَّ على أنها فرض نصٍّ لا يحتمل التأويل، مجملة أي تحتاج إلى بيان تفصيلي بكيفية القيام بها، فالصلاة والزكاة والحج والصوم فرائض لا شك في فرضيتها على سبيل الإجمال، ولكنها تحتاج إلى بيان تفصيلي من حيث شروطها وأركانها وهيئاتها... الخ، والفواحش ما ظهر منها وما بطن حرام قطعًا، ولكن ما هي تلك الفواحش؟ وما رتبتها؟ وما كفارتها؟.. الخ.

ثانيًا: البيان التفصيلي لتلك الفرائض المجملة منه ما أتى في الكتاب، كالنص على الوضوء لكونه شرطًا لصحة الصلاة وبيان فرائضه، وكالنص على حرمة الزنا وأكل الميتة والدم ولحم الخنزير، وكلها من الفواحش التي حرّم الله ظاهرها وباطنها، وهذا ما قصده الإمام الشافعي في الوجه الأول من وجوه البيان.

ثالثًا: قد يأتي البيان التفصيلي على لسان رسول الله ﷺ فتوضح سنة النبي ﷺ ما أجمله القرآن من عدد ركعات الصلاة وصفتها، والزكاة ووقتها، وصفة الحج والصوم... الخ. وهذا ما قصده الإمام الشافعي في الوجه الثاني من وجوه البيان.

---

(١) «الرسالة» ص٢١-٢٢.

رابعًا: استعمل الإمام الشافعي مصطلحي النص و المحكم وأراد بهما معنى واحدًا، وهو ما فهم معناه من غير اشتباه في الفهم، والإمام الشافعي – كما هو معلوم- يطلق مصطلح النص ويريد به الظاهر عند الأصوليّين، فهما بمعنى واحد لغويًّا، وإن فرّق بينهما الأصوليّون اصطلاحيًّا، ولذلك فلا إشكال في استخدام الإمام الشافعي لمصطلح النص كمرادف للمحكم؛ لأن المحكم عند الأصوليّين يشمل النص والظاهر، فلما كان الإمام الشافعي يطلق أحيانًا على الظاهر أنه نصّ، جاز له أن يجعل النص مرادفًا للمحكم.

خامسًا: الدليل كما بين الإمام الشافعي قد يكون محكماً ومجملاً في آن واحد، ولكن من جهتينْ مختلفتين، فهو من جهة دلالته على الفرضية محكم، فلا يحتاج إلى غيره في الدلالة على الفرضية، ومن جهة دلالته على الكيفية مجمل، أي يحتاج إلى غيره في الدلالة على الكيفية.

سادسًا: الإمام الشافعي رحمه الله لم يترك لأحد أن يضع عنوانًا للفقرة السابقة؛ لأنه صدَّرها بما يدل على المراد منها، وهو ذكْر أوجه البيان القرآني والنبوي لأحكام الشرع أو أنماط الدلالة من حيث الوضوح والغموض، وذكر الإحكام والإجمال لا يدل على أن الغرض منه استقصاء مراتب البيان.

وبهذا يكون الدكتور نصر أبو زيد قد أزرى بعقله وكشف عن سوء فهمه وتدني مستواه العلمي في مجال أصول الفقه، وبالأخص في مبحث الدلالات الذي ينتصب لإعادة صياغته؛ فالدكتور وإن كان جيد الفهم لنظريات الغرب التي أراد نقلها إلينا وتطبيقها على لغتنا، ولكنه لم يكن على نفس المستوى من الفهم لمبحث الدلالات في لسان العرب الذي اعتنى به علماء الأصول.

ويمكن تحليل تعليق الدكتور نصر أبو زيد على كلام الإمام الشافعي السابق من خلال النقاط التالية:

١- جعل الدكتور نصر الفقرة محددة لأنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض، وله أن يستنبط منها ما يشاء، ولكنه حاسَب الإمام الشافعي وكأنه جعل الفقرة لذلك، فقال: «وإذا تساءلنا أين نضع أنماط الدلالة التي حللناها في الفقرة السابقة- دلالة العموم والخصوص- في سياق مستويات الوضوح والغموض؟ لا نجد عند الإمام الشافعي إجابة مباشرة»[(١)].

٢- لما تكلم الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ عن إمكانية أن يكون للدليل دلالتان مختلفتان، دلالة محكمة على الفرضية، ودلالة مجملة على الكيفية وقع الدكتور في آفة الفهم للوهلة الأولى، فظنّ أن المحكم والمجمل يعبّران عن دلالة واحدة، وأنهما اسمان لمسمًّى واحد، هو الغامض الذي يحتاج إلى تفسير. وهذا فهم يبعث على الأسى لاسيما عندما يصدر من رجل يحمل شهادة الدكتوراه في اللغة العربية؛ إذ كيف يكون المجمل -الذي هو من المتشابه- المقابل للمحكم هو تفسير المحكم؟! ولقد اتفق جميع العقلاء على أن النقيضين لا يجتمعان.. وقد اجتمعا عند الدكتور!!

٣- رتَّب الدكتور أنماط الدلالة من حيث مستوى الوضوح والغموض على النحو التالي: (النص، ثم المحكم أو المجمل، ثم العام)، أي أن الدكتور يجعل العام من الغامض عند الإمام الشافعي، لمجرد أن الإمام الشافعي جعل دلالة العام ظنِّية، ثم استخدم الدكتور مصطلح الغامض بدلًا من الظني موهمًا القارئ أن مصطلح «الغامض» أليق بباب الدلالات من مصطلح «الظني» الذي استعمله الإمام الشافعي، والذي يشير- في زعمه- إلى درجة التحمل في الرواية، أي

(١) «الشافعي» ص ٧٦.

درجة «الثبوت» أكثر مما يشير إلى غموض الدلالة، ثم يتهم الإمام الشافعي بأنه أدخل مصطلحات الرواية في مصطلحات الدلالة ليخدم مشروعه الهادف إلى تأسيس السنة نصًّا يخصص عموم الكتاب[1].

ولي مع هذا الكلام وقفات:

أولاً: يُستخدم مصطلح «الظني» مقابلاً لمصطلح «القطعي» بمعنى: ما غلب على الظن ولم يبلغ درجة اليقين، وفرق ما بين السماء والأرض بين ما غلب على الظن، والذي يجب العمل به شرعًا، وبين الغامض الذي يحتاج إلى تفسير حتى يُعمل به، فالظاهر من المحكم، أمّا الغامض كالمُجمل فهو من المتشابه.

ثانيًا: مصطلح الغامض لم يستعمله علماء أصول الفقه على مدار القرون الماضية، فهو من ابتداع الدكتور نصر أبو زيد، وإنما استعمل الأصوليون مصطلح الخفي بما يقابل الواضح، فكيف يوضع مصطلح- ابتدعه غير متخصص في الأصول- أساسًا يحاسب عليه علماء الأصول وعلى رأسهم الإمام الشافعي.

ثالثًا: "القطع" و"الظن" من المصطلحات الأصولية التي استعملها الأصوليّون في الدلالة كما استعملوها في الرواية وكتبهم طافحة بذلك، والدكتور في الفقرة موضع التحليل فصل بين مصطلحات الدلالة وبين مصطلحات التحمل والرواية، موهمًا القارئ بأن الذي يقوله حقائق لا تقبل النقاش، ولكنه سرعان ما يكشف عن جهله المركب- لا البسيط- عندما وحّد بين مصطلح الدلالة والرواية وخلط بينهما، فتحت عنوان مستويات الدلالة يقسّم السنة من حيث الدراية إلى متواتر ومشهور وآحاد، وينسب للشافعي زورًا وبهتانًا- كعادته- ما لم يقل، فيقول: «والدلالة في هذه الأقسام

---

(١) الشافعي ص ٧٤.

الثلاثة تكون- في نظر الإمام الشافعي- دلالة قطعية تعلو على دلالة القياس»[١]، ويزري بعقله مرة أخرى عندما ينقل عن الأحناف والشافعية- دون ذكر أي مصدر عنهم- اتفاقهم في قطعية دلالة المتواترات والمشهورات واختلافهم في دلالة الآحاد[٢]، ومن المعروف لطلبة العلم المبتدئين أن هذه التقسيمة الثلاثية لا علاقة لها بالدلالات، وإنما تتعلق بقطعية وظنية الثبوت.

رابعًا: الإمام الشافعي لم يجعل السنة كلها نصًّا، وإنما قال كما قال غيره بأن من السنة ما يكون نصًّا، كما أن منها ما يكون عامًّا، وهذا بلا خلاف بين العلماء الذين نقلوا عن الشافعي.

خامسًا: الإمام الشافعي لم يدخل مصطلحات ليحقق أهداف أيديولوجية كما ادعى الدكتور، وكأن الدكتور يحاول أن يلصق بالشافعي ما يفعله هو، فالدكتور أراد أن يدخل العام ضمن دائرة الغامض حتى يبطل أكثر الشرع؛ ليحقق بذلك أيديولوجية العلمانية التي ترمي إلى فصل الدين عن الدنيا.

---

(١) «الشافعي» ص١٠٣.

(٢) المصدر السابق ص١٠٤.

الشبهة الثالثة: اعتماد مرجعية النصوص يحوّل "فهمًا ما" لها إلى سلطة شاملة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «بعد هذا الشرح تنكشف مستويات عدم الفهم من جهة، والقراءة والتأويل المغرضان من جهة أخرى لمقولة «التحرر من النصوص»؛ لأن تحويل النصوص إلى سلطة مطلقة ومرجعية شاملة يرتد في النهاية إلى تحويل «فهماً ما» لتلك النصوص إلى سلطة شاملة»(١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «وهكذا يستمر الناس يرددون كالببغاوات أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودنيا. إن هذا ليس صحيحًا أبدًا وليس مقبولاً علميًّا اللهم إلا إذا قبل المؤرخ الخضوع للروح التقليدية الإسلامية المهيمنة التي تطغى عليها الأدبيات والتصورات البدعوية»(٢).

ويقول الدكتور حسن حنفي: «نشأت العلمانية استردادًا للإنسان لحريته في السلوك والتعبير وحريته في الفهم والإدراك، ورفضه لكل أشكال الوصايا عليه ولأي سلطة فوقه إلا من سلطة العقل والضمير. العلمانية إذًا رجوعٌ إلى المضمون دون الشكل، وإلى الجوهر دون العرض، وإلى الصدق دون النفاق وإلى وحدة الإنسان دون ازدواجيته، وإلى الإنسان دون غيره»(٣).

---

(١) «الشافعي» ص ٢٥.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٨٧.

(٣) «التراث والتجديد» ص ٦٣.

ويقول خليل عبد الكريم: «المناداة بمبدأ الحاكمية لله تعالى هو إعادة للدول الدينية التي انقطعت من الأرض بانتقال الرسول الأعظم ﷺ إلى الرفيق الأعلى مع افتقار من يقومون بشأنها إلى العصمة التي كانت من خصوصياته ﷺ وذلك سيؤدي لا محالة إلى قيام دولة ثيوقراطية استبدادية لا تسمح بوجود أدني قدر من المعارضة وهو نوع من الحكم تجاوزه الزمن ودخل متحف التاريخ السياسي»[(١)].

الجواب:

تلك هي الحجة- الواهية- لتعطيل الشريعة، مَفادها أن الشريعة المراد تطبيقها ليست هي الشريعة الربانية، إنما هي فهم البشر للنصوص، ومن ثمّ فهو تشريع بشري في الحقيقة! ولكنه- رغم بشريته- يزعم لنفسه قداسة مستمدة من الوحي الرباني، ويهدد بهذه القداسة من يعارض فيتهمه أنه خارج على الدين، بينما التشريع البشري الوضعي الذي يصنعه البشر أنفسهم غير مستندين فيه إلى الدين- أو مستندين إلى البعض دون البعض الآخر- لا قداسة له عند واضعيه ولا عند معارضيه، ومن ثم يناقش بحرية، ويعدل أو يلغي إذا اقتضت الضرورة بغير تحرج ولا خوف! والأولى أن يعامل ما سمّوه الفقهاء بالشريعة كما يعامل القانون الوضعي؛ لأن الشريعة في الحقيقة ما هي إلا تعبيرٌ عن فهم أولئك الفقهاء المختلفين فيما بينهم، فينبغي أن نأخذ من اجتهاداتهم ما يناسب عصرنا وندع ما لا يناسبنا دون حرج أو خوف من الاتهام بالكفر والمروق من الدين.

أي لعب بالعقول أشدُّ من هذا اللعب وأسخف من هذا اللعب؟!

من الذي أمرنا بالتوحيد وحرّم الشرك.. الله أم الفقهاء؟!

من الذي أحل البيع وحرّم الربا.. الله أم الفقهاء؟!

من الذي أحل الزاج وحرّم الزنا.. الله أم الفقهاء؟!

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص٢١.

من الذي أحل الطيبات وحرّم الخمر.. الله أم الفقهاء؟!

من الذي أحل الزينة وحرّم التبرج.. الله أم الفقهاء؟!

من.. ومن.. ومن؟!! ثم أهذه الأحكام في الدين أم في الدنيا؟

وصدق الله القائل: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

وهل من فارق حقيقي بين من رفض اتباع الشرع بحجة بشرية من نقله إلينا، وبين من قالوا لرسلهم: ﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا﴾ [إبراهيم: ١٠].

إن اختلاف الأفهام حقيقة، واختلاف الاجتهادات حقيقة، ولكن فيما لم ينزل فيه نص قاطع، وحتى في مسائل الاجتهاد من يستطيع أن يقول- مهما اختلفت الأفهام واختلفت الاجتهادات- إنه لا فرق بين الاجتهاد المنضبط بمحكمات الشرع، وآراء الرجال المنفلتة من كل ضابط إلا أهواء الناس التي يسمونها «المصلحة»، وهي حقًّا مصلحة! ولكن مصلحة فريق معين من البشر يعيثون في الأرض فسادًا ويريدون أن يستحمروا «الأميين» لحسابهم الخاص؟![1].

إن اختلاف الفقهاء هو من مزايا هذا الدين، أفتتخذ هذه التوسعة، المنضبطة أولاً وآخرًا بألا تحل حرامًا أو تحرّم حلالاً ذريعة للتسوية بين حكم الله وحكم القوانين الوضعية، بل لتفضيل القوانين الوضعية على حكم الله مع كل ما تحمله تلك القوانين من ألوان الفساد؟!

وكفى بتنزيلها منزلة ما أنزل الله فسادًا وكفرًا بالله العظيم.. وكأني أسمع نعيق الناعقين المطالبين بحرية الرأي واحترام وجهات النظر وهم يطالبون بالاعتراف بالرأي الآخر بدلاً من توزيع الاتهامات بالكفر والمروق من الدين، **والجواب**: «مرحبًا بالرأي والرأي الآخر حين يكون بين بشر وبشر، فليس من حق البشر أن يدعي العصمة لنفسه ولكلامه ويهمل

(١) انظر: «العلمانيون والإسلام» لمحمد قطب ص٥٦،٥٧.

كلام الآخرين لمجرد أنهم يخالفون في الرأي، إنما الدليل هو الذي يقرر أي الرأيين أقرب إلى الصواب. أما حين يكون الأمر بين كلام الله وكلام البشـر فمن ذا الذي يبلغ به التبجح أن يقول إنه أعلم من الله، وإن كلام الله لا يلزمه لأنه مجرد وجهة نظر؟!»[(١)].

«إنهم يريدون أن يكون (الدين) وجهة نظر! إحدى وجهات النظر المعروضة في الساحة! وهناك معه وجهة نظر أخرى ورأي آخر، والإنسان حرٌّ يأخذ (بوجهة نظر الدين) أو (بوجهة النظر الأخرى).. وحبّذا- لكي يكون حرَّ الفكر- أن يأخذ بوجهة النظر الأخرى وينبذ وجهة نظر الدين بغير تحريج على عمله هذا ولا تأثيم. هذه هي القضية في حقيقتها، يجهر بها بعضهم أحيانًا، ويغلفها الآخرون بغلاف لا يغطي حقيقتها»[(٢)].

وهكذا يتحول كلام الله الحق إلى وجهة نظر، ثم يتحول- بالمواظبة- إلى وجهة نظر منبوذة لا يؤخذ بها، بل يعدل عنها إلى وجهة النظر الأخرى. وبذلك تسبغ الشرعية على القوانين الوضعية، وقد فطن لتلك المحاولات في بدء أمرها علماءُ جهابذة في أقطار الإسلام المختلفة، ووقفوا ليصدعوا بالحق ويقوموا بما أوجب الله عليهم من إظهار الحق وتمييزه من الباطل، **يقول الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية في وقته:**

«يا معشر العقلاء! ويا جماعات الأذكياء وأولي النهى! كيف ترضون أن تجري عليكم أحكام أمثالكم وأفكار أشباهكم، أو من هو دونكم ممّن يجوز عليهم الخطأ، بل خطأهم أكثر من صوابهم بكثير، بل لا صواب في حكمهم إلا ما هو مستمد من حكم الله ورسوله نصًّا أواستنباطًا. تدعونهم يحكمون في أنفسكم ودمائكم وأبشاركم وأعراضكم، وفي أهاليكم من أزواجكم وذراريكم، وفي أحوالكم وسائر حقوقكم، ويتركون ويرفضون أن يحكموا فيكم بحكم الله ورسوله، الذي لا يتطرق إليه الخطأ، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد»[(٣)].

---

(١) «العلمانيون والإسلام» ص٧٢.

(٢) المصدر السابق ص٧٠.

(٣) «تحكيم القوانين» ص ٧.

الشبهة الرابعة: الصحابة خالفوا الرسول ﷺ في شئون الدنيا

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد في تعليقه على كلام الدكتور محمد بلتاجي، عميد كلية دار العلوم، وينتقد عليه استشهاده ببعض الآيات: «لو تأملنا الآية رقم (١) [1] في استشهاد بلتاجي ندرك على الفور آفة (الفهم للوهلة الأولى) ذلك أن الآية تركيب لغوي شرطي عن انتفاء الاختيار من جانب المؤمنين- ذكورًا وإناثًا- إذا قضى الله ورسوله أمرًا. الحديث هنا عن المؤمنين في عصر النبوة، والرسول ﷺ حاضر يحكم بينهم، ويقضي إمّا بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه، وفي كل الحالات لا اختيار إذا صدر الحكم وقضى به.

وهي الدلالة نفسها في الآية الثانية [2] التي عبرت عن الطاعة بالقول "سمعنا وأطعنا". أمّا الآية الثالثة [3] فهي تشير إلى إلى حالة الاختلاف الذي يصل إلى حد "الاشتجار"، ومن الطبيعي أن يكون الحكم هو الرسول ممثل السلطة العليا الدينية والزمانية في المجتمع.

في تلك الآيات الثلاث نجد حكم الرسول ﷺ حكماً مباشرًا، أي بحضوره الشخصي واستماعه لكل الأطراف بوصفه قاضيًا وحاكماً، وهذه حالة ليست كائنة الآن؛ لأن ما هو

---

(١) وهي قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[الأحزاب:٣٦].

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [النور:٥١].

(٣) وهي قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء:٦٥].

بين يدي المسلم نصوص- أصلية وثانوية- تحتاج للفهم بإعمال العقل والاجتهاد. إن "الانصياع" الذي يتحدث عنه بلتاجي ليس إلا قوة الإلزام الاجتماعي المرتهن بوجود الرسول حاكماً وقاضيًا في شئون الدين والعقيدة، وفيما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة في شئون الدنيا، التي قرر عليه الصلاة والسلام في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها»[(١)].

وقال خليل عبد الكريم: «ولم يكن للقاضي المسلم قانون مكتوب إنما كان يحكم بما كان يؤديه إليه اجتهاده، وأحيل قائل العبارة التفخيمية إلى المسألة المعروفة «مسألة التشـريك» إن كان سمع بها وهي أن قاضيًا شهيرًا من قضاة الإسلام أحجبُ اسمه تجنبًا لمزيد من غضب الأخوة الإسلامويين قضى في المشتركة بالتشريك في عام وترك التشريك في غيره، فقيل له: ما هكذا حكمت في العام الماضي؟ فأجاب تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي، وواضح من هذه الإجابة أن القاضي المسلم تجاوز الرد المباشر إذ لم تكن بحوزته حجة مقنعة. فهل هذا هو القضاء الذين تريدون إعادته إلينا!!»[(٢)].

الجواب:

سبحان الله العظيم هكذا بكل سهولة استطاع الدكتور أن يستخفّ بعقول القراء بعد أن استخفّ بأستاذ الفقه وأصوله وعميد كلية دار العلوم، الذي لم يكن يعي تلك الحقيقة المذهلة التي توصل إليها الدكتور في غفلةٍ من كلّ علماء اللغة و الشريعة، والتي تتلخص في النقاط التالية:

أولاً: هذه الآيات تخاطب المؤمنين في عهد النبوة فقط؛ لأن الرسول حاضر يحكم إمّا بأمر الله أو باجتهاده، أمّا بعد موته فلا يوجد إلا نصوص تحتاج (لفهم) واجتهاد.

---

(١) «الشافعي» ص ١٨،١٩.

(٢) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ٢٢٨.

ثانيًا: مردّ الطاعة في الآيات للرسول ﷺ إلى اجتماع السلطة الزمانية (السياسية) بوصفه حاكماً وقاضيًا، مع السلطة الدينية بوصفه رسولاً ونبيًّا.

ثالثًا: حكم الرسول وقضاؤه كان في شئون الدين والعقيدة فقط، أمّا في شئون الدنيا فكلامه غير ملزم وقد خالفه بعض الصحابة فيها.

ومجرد تصور هذا التفسير كافٍ للحكم ببطلانه، ولكن لا بأس بذكر القواصم التي وقع فيها الدكتور على وجه الإيجاز:

أولاً: لا دليل من اللغة أو من الشرع على حصر المخاطبين بالنَّص في المؤمنين المعاصرين لرسول الله ﷺ.

ثانيًا: حصر المخاطبين بالقرآن في المعاصرين للنبي ﷺ فيه إهدارٌ لجميع مستويات السياق التي ظل الدكتور يندب إهدار الخطاب الديني لها، وأهمها سياق الكلام؛ فخاتمة الآية الأولى ﴿**وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا**﴾ [الأحزاب: ٣٦]، والآية التالية لها ﴿ **وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ**﴾ [النور: ٥٢]، وفي التعقيب على الآية الثالثة قال الله تعالى: ﴿**وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا**﴾ [النساء: ٦٩]. أهذا يختص بالمؤمنين في عصر الرسالة، أم يتعداهم إلى من أتى بعدهم من المؤمنين؟!

ثالثًا: في تناقض صارخ يهدم نصرُ مشروعَه الفكري ونظريته التأويلية من أساسها، فيقول إن (الرسولﷺ حاضر يحكم بينهم ويقضي إمّا بأمر الله مباشرة أو باجتهاده وفهمه)، فهذا إقرار من الدكتور بوجود «أمر الله» وأن النبي ﷺ هو "الحاكم بأمر الله"، أوليس هذا هو الشرك في- زعمه- الذي يسوي بين المطلق والنسبي، وبين الإلهي والبشـري؟! أوليس التعبير عن نصوص القرآن هو فهم الرسول البشري؟!

رابعًا: إذًا التحاكم إلى الله يكون بالرجوع إلى النصوص التي أنزلها على رسوله ﷺ فما وجه الإشكال في أن يكون التحاكم إلى الرسول ﷺ بعد موته بالرجوع إلى النصوص الواردة عنه، أي إلى سنته الصحيحة، ولا معنى عندنا للتحاكم إلى الله إلا هذا، ممّا يهدم تفسير الدكتور بأن التحاكم إلى الرسول يقضي بأن يكون الرسول موجودًا حاضرًا بين المتحاكمين. وهذا هو ما جعل الدكتور يغفل تمامًا خلال سياق كلامه ذكرَ معنى التحاكم إلى الله، وردّ الأمور المتنازع فيها إلى الله، وركّز في مناورة إعلامية سخيفة على معنى التحاكم إلى الرسول ﷺ.

خامسًا: جعل مردّ طاعة الرسول ﷺ إلى جمعه بين السلطتين الدينية والزمانية[1]، أو بعبارة أخرى بوصفه حاكماً وقاضيًا مع كونه نبيًّا ورسولاً يعدّ محاولة لفصل ما يصدر عن النبي ﷺ بمقتضى الرسالة عن أحكامه وقضائه بين الناس، وجعل الانصياع إلى تطبيق تلك الأحكام القضائية هو نتيجة طبيعية- في زعمه- لكون النبي ﷺ هو حاكم المدينة، لا لكونه نبيًّا، وهذا يعني أن تلك الأحكام خاصة بمن كان يعيش في المدينة أو عاصر النبي ﷺ ولا تتعدى الأحكام ذلك النطاق أبدًا فلا إلزام بها بعد موته ﷺ. وإذا سألت عن الحدِّ الفاصل بين الأحكام الدينية والأحكام القضائية أتاك الجواب سريعًا ومباشرًا وهو أن الأحكام الدينية تختص بالعقيدة والأحكام القضائية تختص بالدنيا. ولكن الدكتور لمّا أراد أن يستدل على هذا الحد الفاصل هدَمَ الفكرة كلها من الأساس عندما قال إن الرسول ﷺ كان (حاكماً وقاضيًا في شئون الدين والعقيدة وفيما سوى ذلك فقد خالفه بعض الصحابة في شئون الدنيا التي قرر ﷺ في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشئونها). لقد جعل الدكتور الرسول ﷺ حاكماً وقاضيًا في شئون الدين والعقيدة

---

(١) السلطة الدينية والسلطة الزمانية من المصطلحات التي تشير إلى الصراع الذي كان دائرًا في القرون الوسطى المظلمة بين الكنيسة الممثلة للسلطة الدينية، وقيصر الذي كان ممثلًا للسلطة الزمانية. وهذا يؤكد تقليد العصرانيين لإخوانهم في الغرب مع عدم الالتفات إلى أن قياس الإسلام الحق على النصرانية المحرفة قياس فاسد من كل الوجوه.

دون الدنيا، ومن المعلوم أن تلك الأمور لم تكن محل خلاف وتنازع يقتضي الخلاف والاشتجار؛ لأن الرسول ﷺ حاضرٌ بينهم يعلمهم ويفهمهم دينهم، وإنما يكثر الخلاف والاشتجار في أمور الدنيا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالتصريح بأن السلطتين الدينية والزمانية قد اجتمعتا لرسول الله ﷺ تعني أن يكون حاكماً وقاضيًا في كل الأمور الدينية والدنيوية ولا يجوز حينئذ أن يخالفه أحد الصحابة الذين عاصروه.

سادسًا: لو تأملنا وقائع الصحابة التي استدل بها الدكتور على مخالفة الصحابة لرسول الله ﷺ في أمور الدنيا مثل واقعة تأبير النخل ومنزل الحرب الذي اقترحه الرسول ﷺ وقال عنه الدكتور أنه اقترحه (بدلاً من حفر الخندق) لوجدنا أن هذه الوقائع أدلة على الدكتور لا له، فهي تدل على انصياع الصحابة لإشارات الرسول ﷺ فضلاً عن أوامره، بما ينفي مجرد الوهم بأنهم خالفوه رضي الله عنهم وصلى الله عليه وسلم تسليماً كثيرًا.

ففي واقعة تأبير النخل أشار عليهم الرسول ﷺ بأن يتركوا التأبير فتركوه، فلما أخبرهم بإباحة التأبير فعلوه، فأين الدليل في ذلك على مخالفة الصحابة للنبي ﷺ؟!

وكذا منزل الحرب الذي غالبًا ما كان يستشير فيه النبي ﷺ أصحابه، والشورى التي لا تكون إلا في دائرة المباح كما هو معلوم، ومع ذلك فالحباب بن المنذر قبل أن يقترح عليه منزلاً غير الذي نزل فيه النبي ﷺ في غزوة بدر سأله أولاً: أرأيت هذا المنزل منزل أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ أي أنه استفسر عن الحكم الشرعي هل هو الواجب أم الإباحة، فلما أخبره النبي ﷺ بالإباحة اقترح عليه المنزل.

وكذا في غزوة الخندق، ولكن الرسول ﷺ لم يقترح منزلاً بدلاً من حفر الخندق كما أراد الدكتور أن يوهمنا- أو كما توهم هو- أن الصحابة اقترحوا حفر الخندق والرسول اقترح خلاف ذلك، ولم ينصاع الصحابة لاقتراح رسولهم، وهذا يقتضي من الدكتور أن

يضم علم التاريخ إلى مجموعة العلوم التي يحتاج أن يأخذ فيها عدة دورات علمية ترفع من مستواه. وعندما يجتمع الجهل مع سوء الفهم تكون المصيبة! فإذا انضم إليهما التأويل المغرض فتلك هي الطامة!

وأخيرًا نخلص بنتيجة غير مذهلة، وهي أن الحقائق المذهلة التي توصل إليها الدكتور لم تكن إلا سرابًا بقيعة يحسبه الظمآن ماءً، حتى إذا جآءه لم يجده شيئًا، وأنه لم يصح من ذلك السراب شيء في العقل فضلاً عن الشرع. اللهم إلا قوله بأن النبي ﷺ كان يحكم بأمر الله مباشرة، وهي الجملة التي أشعلت النار في نظريته التأويلية، ومشروعه الفكري البائس، لتصير رمادًا تذروه رياح الإيمان.

الشبهة الخامسة: لا شمولية لدلالة الحكم بما أنزل الله في أمور الدنيا

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «فلا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله بالمعنى الذي يتغيَّاه الخطاب الديني. يوضح هذه القضية الأخيرة أن هناك أحكامًا دينية مطلوبٌ من المؤمن أن يطيعها، لكنها أحكام في شئون الدين، وليست أحكامًا شاملة كلية لكل تفاصيل الحياة وجزئياتها»[(١)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «في الواقع، إنه في خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول كان عمل القضاة يستوحي أساسًا الأعراف المحلية السابقة على الإسلام، والتي كانت تختلف حسب الأماكن. وكان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر. وأما الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل متقطع، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه»[(٢)].

ويقول خليل عبد الكريم: «لسنا نقول كالدكتور حسن حنفي: «احتمينا بالنصوص فدخل اللصوص» ولكن نقول لهم:»وسعتهم خيمة النصوص فتعمقت هُوّة التخلف والنكوص» لأن النصوص مجالها: العقيدة والعبادة والأخلاق فأرادوا لحاجة في نفس يعقوب مدَّها إلى مجال السياسة والاقتصاد والثقافة والفنون والآداب والإعلام والتعليم

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص١٣٢.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٢٩٧.

والعلوم التجريبية حتى الطب، فتولد الإرهاب والعنف وازدادت التواكلية والقدرية والتسليمية والتفويضية وظهرت الخرافات والشعبذات والتوهمات، وكلها بلا استثناء رفعت شعار الدين، وخاصمونا ورققوا عقيدتنا عندما لفتنا أنظارهم إلى أن الإسلام شأنه في ذلك شأن الديانتينْ الإبراهميتَينْ اللتينْ سبقتاه في التاريخ ميدانه الأصيل: المساجد والجوامع والتكايا والربط والخانقاهات والزوايا والمصليات والحسينيات والخلاوي (ج. خلوة) وحضـرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات، كما ذكرنا لهم ذلك منذ خمسة أعوام في كتابنا «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» ولكن أخذتهم العزة بادّعاء تملك الحقيقة المطلقة فاعتبروا ذلك توهينًا للإسلام وطعنًا فيه، مع أن العكس هو الصحيح، إذ رسالة الدين الوحيدة والرئيسية هي تخريج المؤمن الصالح، أما الجوانب الأخرى من الحياة فهي موكولة إلى علوم دنيوية بحتة، وسندنا الذي نقطع به حجةَ المعاندين والمكابرين وهيئة المتنفعين بإخراج الإسلام من تلك الأماكن المبروكة التي ذكرنا؛ هو الحديث النبوي «فما كان من أمر دينكم فإليَّ وما كان من أمر دنياكم فشأنكم به، أنتم أعلم بأمر دنياكم»»[١].

الجواب:

هذا التوضيح الذي ذكره الدكتور نصر أبو زيد لقضية نفي الشمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله يهدم القضية ولا يوضحها؛ لأن الدكتور كان قد خصص الدلالة بمجال المنازعات والأقضيات التي قد تحدث بين الأفراد، وها هو يناقض نفسه ويعمّم الدلالة، فيقول إن هناك أحكامًا دينية- والتي يجعلها مرادفة لمسائل العقيدة والشعائر ويخرج منها تفاصيل الحياة- وهل تلك الأحكام الدينية أتت في الفصل بين متنازعين أو متخاصمين على عهد الرسول ﷺ؟

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٠٨.

إذًا، لم يكن هذا التعقيب الغرض منه التوضيح حقًّا، وإنما كان محاولة يستدرك بها على كلامه خشية أن يظن أحد أنه يخرج أمور العقيدة والشعائر من مادة (حكم)، وهو لا يشعر- أو يشعر- أن في هذا الاستدراك هدم للقضية- لمن كان يعقل الكلام- ثم إن كلمة (لكل تفاصيل الحياة وجزئياتها) توهم القارئ وكأن الدين يحجر على الباحثين في علوم الطب والكيمياء والأحياء والفيزياء والفلك وسائر العلوم التجريبية، وهي محاولة لرسم صورة للدين قبيحة، شبيهة بما فعلته الكنيسة في العصور الوسطى المظلمة ضد العلماء في تلك المجالات، ولن نقول إنه ليس للدين حكم في تلك المجالات؛ لأننا لسنا الذين نحدد أيكون لله حكم أم لا، كما كانت تفعل الكنيسة، بل الشرع هو الحاكم، والعلماء محكومون، وحكم الشرع في تلك المجالات بحسب ما تجلبه من مصالح وتدفع من مفاسد فهي- في جملتها- فرضُ كفاية على الأمة؛ إذ أنها من القوة المأمور بتحصيلها، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾ [الأنفال: ٦٠] فإذا وجد في الأمة من يكفي فحكمها- لغير القائمين بالكفاية- الاستحباب، ومنها ما يكون مباحًا كسائر أنواع التجارة التي تتضمن أبحاثًا في تلك العلوم، كالأبحاث العلمية التي تقوم بها بعض مصانع الدهانات والبلاستيك لتطوير منتجاتها، وقد تكون مكروهة أو محرّمة إذا كانت تلك العلوم ستجلب إضرارًا على المجتمع المسلم أكثر من النفع الذي ستقدمه، كمصانع الخمور والسجائر وغيرها. بل إن عدم مراعاة تلك الأحكام الشرعية هو الذي جعل من العلم سلاحًا ضد الإنسانية لحساب فئة نفعية من البشر لا تعمل حسابًا إلا لمصلحتها.

وثم تناقض آخر يهدم السقف على رؤوس العصرانيّين، إذ أنهم يصرحون بأن للدين أحكامًا في شئون العقيدة يجب طاعتها، وأنهم ليسوا ضد الدين وإنما ضد شمولية الدين لسائر مجالات الحياة، ثم هم يهاجمون العقيدة ذاتها ولا يُسلِّمون لأحكامها ويدعون لقراءة عصرية تشمل العقيدة؛ لأنها هي الأخرى وردت باللغة العربية، ولقوم عاشوا في

فترة تاريخية معينة. فما طبقوه على أحكام الشريعة يريدون تطبيقه على أحكام العقيدة، ولذلك فهم يرفضون القراءة الحرفية للآيات التي تتكلم عن العرش والكرسي والملائكة الذين يحملونه، وكذلك ما ورد عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض والقبر... الخ. ويطالبون بفهم مجازي يتفق مع عقلية القرن الحادي والعشرين، فلا شريعة ولا عقيدة يحترمون، ولا أحكامها يطيعون، فبأي دين إذن يدينون، وعن أي دين يتحدثون، تعالى الله عما يقولون.

الشبهة السادسة: فهم القرآن كما فهمه السلف يناقض صلاحيته لكل زمان ومكان

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «يقع الخطاب الديني بين مطرقة القراءة الأيديولوجية المغرضة وسندان القراءة الحرفية المثبتة لدلالة النصوص عند مستوى الدلالة التاريخية، في القراءة الأولى يعتصم الخطاب الديني بمقولة «صلاحية النص دلاليًّا لكل زمان ومكان»، بينما يعتصم في القراءة الحرفية بمقولة «فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله» اعتمادًا على عمق إيمان الجيل الأول- جيل الصحابة- من جهة، وعلى صلتهم المباشرة اليومية بالنبي من جهة أخرى. والحقيقة أن الخطاب الديني لا يكتفي بالاستناد إلى هاتين المقولتين المتناقضتين فحسب، بل ينطلق أساسًا من تصور سلبي لتطور المعرفة الدينية يفصل بينها وبين مجالات المعرفة الأخرى في الثقافة فصلاً شبه تام» [1].

ويقول المهندس محمد شحرور: «فالمجتمعات تتغير، والقوانين الوضعية تتغير، والعلوم تتقدم وتتطور، **والوعي الجمعي عند الناس يتغير من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر.** فلا يتوهم أحد أنه قادر على رسم هيكل لدولة تخلد في وجه هذه المتغيرات كلها. علينا أن نعلم أن مفهوم التوحيد ذاته قد تطور في وعي الناس اليوم إلى الأحسن، وأن مفهوم الله المجرد عن التشبيه والمماثلة في أذهان الإنسانية اليوم، أحسن بكثير من السابق، بل إنه أحسن حتى من عصر النبوة. فالتجريد يتقدم مع تقدم الإنسانية إلى الأمام في السير على طريق الحنيفية (التغير والتطور)» [2].

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٢.

(٢) «الإسلام والإيمان» ص ٣٣٧.

الجواب:

يفترض العصرانيون التناقض بين مقولتينْ هامَّتينْ هُما: صلاحية النص دلاليًّا لكل زمان ومكان، وفهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله. وهذا التناقض الوهمي يتأسس- في أذهانهم فقط- على أن مجالات المعرفة الإنسانية تتطور، فكيف نقبل تطبيق فهم عصر مضى منذ أكثر من ألف وأربعمائة عام على العصر الحديث، على ما بين العصريْن من متغيرات ومتناقضات؟ ويتزامن افتراضهم المتناقض مع اتهامهم الخطاب الديني المعاصر بالوقوع في سلبية الفصل بين المعرفة الدينية وسائر مجالات المعرفة الأخرى في الثقافة فصلاً شبه تام[1]، وأن هذه السلبية هي التي أدت إلى أن يقبل الخطاب الديني المقولتين المتناقضتين- في زعمهم- دون أن يشعر بأي تناقض.

وبيان فساد كلامهم في النقاط التالية:

أولاً: لا يشعر هؤلاء أنهم يتناقضون مع أنفسهم عندما يحاولون إثبات هذا التناقض بين المقولتينْ، ويعتبرونه حقيقة مسلمة، لدرجة أنهم انشغلوا بتفسير الكيفية التي قبل بها الخطاب الديني هذا التناقض. **ووجه تناقضهم**: أن المعرفة الدينية التي يبغون التسليم بتطورها لا تخرج عن أحد أمرين، كلاهما مناقض لفكرتهم؛ فإن قصدوا بالمعرفة الدينية ما يشمل العقائد والشعائر والتشريعات، أي الدين بالمعنى الشامل الحقيقي، فهذا مناقضٌ لكلامهم السابق الذي نفوا فيه هذا المعنى الشامل للدين. وإن قصدوا بالمعرفة الدينية ما كان داخلاً في مجال العقيدة والشعائر، فهذا ضد ما ادّعوه سابقًا من أنهم لا يتدخلون في مجال العقيدة، أو ما يدعونه بضرورة أن نسلم بالدين ولكن في مجال العقيدة والشعائر، ونسلم للعقل في مجال الدنيا. وعلى كلا المعنيين للمعرفة الدينية فقد أثبتوا تناقضهم.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٣٢.

ثانيًا: الله سبحانه وتعالى هو الذي خلق الخلق وهو القيوم القائم عليهم، لذلك شرع لكل قوم ما يناسبهم من أحكام وشرائع ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وإذا كان أصل الدين الذي جاءت به الرسل واحدًا وهو التوحيد، فإن شرائع الأنبياء مختلفة، فشريعة عيسى عليه السلام تخالف شريعة موسى عليه السلام في بعض الأمور، والأخيرة تخالف شريعة يعقوب عليه السلام في بعض الأمور.. وهكذا. فأعداد الصلوات وشروطها وأركانها، ومقادير الزكاة، ومواضع النسك ونحو ذلك قد تختلف من شريعة إلى شريعة، وقد يحل الله أمرًا في شريعة لحكمة، ويحرّمه في شريعة أخرى لحكمة.

«فمما أحله الله لآدم تزويج بناته من بنيه، ثم حرم الله هذا بعد ذلك. وكان التسري على الزوجة مباحًا في شريعة إبراهيم وقد فعله إبراهيم في هاجر لما تسرى بها على سارة، وقد حرّم الله مثل هذا في التوراة. وكذلك كان الجمع بين الأختين سائغًا وقد فعله يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين، ثم حرّم عليهم في التوراة. وحرّم يعقوب على نفسه لحوم الإبل وألبان الإبل»[1]، قال تعالى ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ﴾ [آل عمران: ٩٣]. ومما حرّم الله على اليهود ما قصه علينا في سورة الأنعام: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ ۖ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ۚ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، ولم يكن سبب هذا التحريم خبث المحرم، أو التزام من أبيهم يعقوب عليه السلام، ولكن تكملة الآية توضح أن هذا كان بسبب ظلمهم، ولذلك قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُم بِبَغْيِهِمْ ۖ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٦]، وقال تعالى في موضع آخر: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [النساء: ١٦٠]. ثم جاء عيسى عليه السلام فأحل لبني إسرائيل بعض ما حرّم عليهم ﴿وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [آل عمران: ٥٠].

(١) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٢/ ٧٣).

والآيات كما هو واضح تشير إلى أن التحليل والتحريم ملزم حتى يأتي رسول بوحي جديد، يقرّ ما يقرّ، وينسخ ما ينسخ. ومضى الأمر على ذلك حتى أرسل الله محمدًا ﷺ للناس كافة بعد أن كان كلُّ نبي يبعث في قومه خاصة قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]، وجعله الله خاتم الأنبياء والمرسلين، قال تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: «فُضِّلْتُ عَلَى الأَنْبِيَاءِ بِسِتٍّ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّتْ لِيَ الْغَنَائِمُ وَجُعِلَتْ لِيَ الأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخُتِمَ بِيَ النَّبِيُّونَ»[1]، ومعنى كونه خاتم الأنبياء والمرسلين أنه لا يبعث رسول من بعده بغير شرعه، وأنه لا يبطل شيء من دينه حتى تقوم الساعة، حتى أن عيسى ﷺ إذا نزل آخر الزمان كما أخبر المصطفى ﷺ فإنه لا ينزل ليحكم بشريعة التوراة ولا الإنجيل، بل يحكم بالقرآن، ويكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويؤذن بالصلاة.

إذًا، فصلاحية الشريعة- المستمدة من القرآن والسنة- لكل زمان ومكان إلى يوم القيامة أصلٌ من أصول الدين، ومن كذب بها فقد جحد القرآن الذي أخبر بعموم رسالة محمد ﷺ عمومًا يشمل الزمان والمكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

وهو سبحانه وتعالى الحكيم العليم اللطيف الخبير، الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلۡغَيۡبِ لَا يَعۡلَمُهَآ إِلَّا هُوَۚ﴾ [الأنعام: ٥٩].

والخلق خلقه، والشرع شرعه، فمن شكَّك في شرعه فقد شكَّك في علمه وحكمه ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النور: ١٩].

ثالثًا: من تأمل في الشريعة الخاتمة عَلِم علْمَ يقينٍ أنها لا تخاطب مجموعة من البشر

(١) البخاري (٤٣٨)، ومسلم (٥٢١)، واللفظ له.

في بيئة خاصة أو في زمان خاص، وإنما خاطبت الإنسان من وراء البيئات والأزمنة، خاطبت فطرته التي لا تتبدل ولا تتحور ولا ينالها التغير ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: ٣٠]. فهذا الدين القيم هو دين الفطرة، ولذلك تناولت الشريعة الخاتمة حياة الإنسان- كإنسان- من جميع أطرافها، وفي كل جوانب نشاطها، فوضعت لها المبادئ الكلية والقواعد الأساسية فيما يتطور فيها ويتحور بتغير الزمان والمكان، ولم تتعرض لتلك التفاصيل محل التغير، ووضعت كذلك الأحكام التفصيلية والشرائع الجزئية فيما لا يتطور ولا يتحور بتغير الزمان والمكان.

«وكذلك كانت الشريعة الخاتمة بمبادئها الكلية وبأحكامها التفصيلية محتوية كل ما تحتاج إليه حياة الإنسان منذ تلك الرسالة إلى آخر الزمان، من ضوابط وتوجيهات وتشريعات وتنظيمات، لكي تستمر وتنمو وتتطور وتتمدد حول هذا المحور، وداخل هذا الإطار»[١].

رابعًا: الآن- والآن فقط- نستطيع أن نفهم كيف أن مقولة "فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله" منسجمة بل مبنية على مقولة "صلاحية النص دلاليًّا لكل زمان ومكان". فالمقولة الأخيرة تعني أن الشريعة تخاطب الإنسان، والإنسان من حيث هو إنسان لا يتغير بتغير الزمان والمكان، فالشريعة التي تخاطب المعاصرين للرسالة هي نفس الشريعة التي ستخاطب المشرفين على قيام الساعة. ولأن الخطر الحقيقي هو المحدثات والبدع التي قد تطرأ على تلك الشريعة الخاتمة، فيختل ميزان العدل عند البشر، كان «فهم الخطاب كما فهمه المعاصرون لنزوله» هو الضمان لدوام الصلاحية؛ لأنه هو الحق.

---

(١) «في ظلال القرآن» لسيد قطب (٦/ ٤٨٢).



الفصل بين الكتاب والقرآن

يشتمل على مبحث واحد:

الردّ على الفصل بين القرآن والكتاب

مَبْحَثُ

الردّ على الفصل بين القرآن والكتاب

يشتمل على:

الشبهة الأولى: تقسيم آيات الكتاب يعتمد على الفرق بين النبوة والرسالة.

الشبهة الثانية: الكتاب ينقسم إلى أم الكتاب والقرآن وتفصيل الكتاب.

الشبهة الثالثة: أم الكتاب تشريع، والتشريع يمكن تحويره.

الشبهة الرابعة: آيات تفصيل الكتاب شرحت محتويات الكتاب.

الشبهة الخامسة: التشريع قابل للتطور بدليل ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾.

الشبهة السادسة: مصطلح "أم الكتاب" جديد على العرب.

الشبهة السابعة: من الأدلة على تقسيم الكتاب قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾.

الشبهة الثامنة: عطف القرآن على الكتاب يدل على أنه جزء منه.

الشبهة التاسعة: السبع المثاني غير القرآن.

الشبهة العاشرة: آيات السبع المثاني ليست عربية وإنما أصوات إنسانية.

الشبهة الحادية عشر: الفرقان يمثل الأخلاق المشتركة بين الديانات السماوية.

الشبهة الثانية عشر: السورة المحكمة الوحيدة في الكتاب هي سورة التوبة.

الشبهة الأولى: تقسيم آيات الكتاب يعتمد على الفرق بين النبوة والرسالة

بيان الشبهة:

يقول المهندس محمد شحرور: «وجدنا أن هناك ثلاثة أنواع من الآيات في الكتاب. ولم نستطع أن نقوم بهذا التصنيف إلا بعد أن تم تحديد الفرق بين النبوة والرسالة. فالنبوة هي مجموعة من المعلومات أوحيت إلى النبي ﷺ وبها سمِّيَ نبيًّا، أي أن كلّ الأخبار والمعلومات التي جاءت إلى النبي بالإضافة إلى المعلومات فأصبح بها رسولا[1]، فالنبوة علوم والرسالة أحكام. أي نظرية الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ هي من النبوة، وهي من الآيات المتشابهات، أمّا التشريع مع إرث وعبادات، ومعها الفرقان العام «الأخلاق» والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات فهي الرسالة أي الآيات المحكمات. وهناك نوع ثالث من الآيات وهو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا محكمة ولا متشابهة، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات»[2].

الجواب:

يقول المهندس شحرور إنه لم يستطع أن يقوم بتصنيف الكتاب إلى ثلاثة أنواع- القرآن وأم الكتاب وتفصيل الكتاب- إلا بعد أن تم تحديد الفرق بين النبوة والرسالة[3]،

---

(١) الكلام منقول بنصه ويظهر وجود سقط؛ لعدم استقامة المعنى.

(٢) الكتاب والقرآن ص ٢٩.

(٣) «الكتاب والقرآن» ص٢٩.

وبهذا فهو يحدد الأساس الذي بني عليه التصنيف. ومن المعلوم أنه إذا تم إثبات بطلان الأصل استلزم ذلك بطلان كل ما تفرع عنه.

والمهندس شحرور جعل النبوة علومًا والرسالة أحكامًا، ولكنه- مع علمه أنه لم يسبقه بهذه التفرقة أحد- تجاهل إثبات هذا الفرق بين النبوة والرسالة والتدليل عليه، وإذا انعدمَ الدليلُ بطُلَ المذهب، لاسيما وأن كل من أراد أن يفرق بين النبي والرسول قد استدل على رأيه بعده أدلة وافقه فيها البعض وخالفه آخرون. هذا مع فرض وجود دليل- عند شحرور- على تعريفه للنبوة والرسالة، أمّا إذا لم يكن هناك دليل لديه فهذا كافٍ في إثبات بطلان قوله.

وتأكيدًا على بطلان أساس المشروع التحريفي التخريبي للمهندس شحرور، وهو التفرقة بين النبي والرسول، ننقل القول الراجح الذي جمع بين الأدلة ولم يهمل بعضها وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية، ليتبينّ تهافت أهواء المهندس شحرور أمام براهين الشرع والتاريخ.

يقول الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والمقصود هنا: الكلام على النبوة، فالنبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأ الله به. فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأمّا إذا كان إنما يعمل بالشريعة قبله، ولم يرسل هو إلى أحد يبلغه عن الله رسالة؛ فهو نبي وليس رسول، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢]، وقوله (من رسول ولا نبي) فذكر إرسالاً يعمّ النوعين، وقد خصّ أحدهما بأنه رسول، فإن هذا هو الرسول المطلق الذي أمره بتبليغ رسالته إلى من خالف الله كنوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ، وقد ثبت في الصحيح: أنه أول رسول بعث إلى أهل الأرض[١]، وقد كان قبله أنبياء كشيث وإدريس < وقبلهما آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ كان نبيًّا مكلماً.

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء (٣٣٤٠)، ومسلم في الإيمان (١٩٤) من حديث أبي هريرة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ الطويل الذي يتحدث عن الشفاعة للرسول صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وفيه: "فيأتون نوحًا فيقولون: يا نوح أنت أول الرسل إلى الأرض...".

قال ابن عباس: "كان بين آدم ونوح عشرة قرون، كلُّهم على الإسلام"[(١)]. فأولئك الأنبياء يأتيهم وحي من الله بما يفعلونه، ويأمرون به المؤمنين الذين عندهم لكونهم مؤمنين بهم.. فالأنبياء ينبئهم الله فيخبرهم بأمره ونهيه، فإن أرسلوا إلى كفار يدعونهم إلى توحيد الله وعبادته وحده لا شريك له، ولابد أن يكذب الرسل قوم، وقال تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ [الذاريات: ٥٢]، وقال: ﴿مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدْ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبْلِكَ﴾ [فصلت: ٤٣]، فإن الرسل ترسل إلى مخالفين فيكذبهم بعضهم، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰٓ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ ٱلْءَاخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٠٩﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَن نَّشَآءُ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [يوسف: ١٠٩-١١٠]، وقال: ﴿إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ ٱلْأَشْهَٰدُ﴾ [غافر: ٥١].

وقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ﴾ [الحج: ٥٢] دليل على أن النبي مرسَل، ولا يسمَّى رسولاً عند الإطلاق؛ لأنه لم يرسل إلى قوم بما لا يعرفونه، بل كان يأمر المؤمنين بما يعرفونه أنه حق كالعلم، ولهذا قال النبي ﷺ: "العلماء ورثة الأنبياء"[(٢)].

وليس من شرط الرسول أن يأتي بشريعة جديدة؛ فإن يوسف ﵇ كان رسولاً وكان على ملة إبراهيم ﵇. وداود وسليمان كانا رسولينْ وكانا على شريعة التوراة، قال تعالى عن مؤمن آل فرعون: ﴿وَلَقَدْ جَآءَكُمْ يُوسُفُ مِن قَبْلُ بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَمَا زِلْتُمْ فِى شَكٍّ مِّمَّا جَآءَكُم بِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَا هَلَكَ قُلْتُمْ لَن يَبْعَثَ ٱللَّهُ مِنۢ بَعْدِهِۦ رَسُولًا﴾ [غافر: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿

---

(١) خبر صحيح: أخرجه الحاكم في المستدرك (٢/ ٥٤٦) وقال: «صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه» ووافقه الذهبي وابن جرير الطبري في تفسيره (٤/ ٢٧٥).

(٢) حسن: أخرجه أحمد (٥/ ١٩٦)، وأبو داود (٣٦٤١)، والترمذي (٢٦٨٢)، وابن ماجة (٢٢٣)، كلهم من حديث أبي الدرداء ﵁ الطويل.

﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ١٦٣ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[النساء: ١٦٣-١٦٤]»[1].

وبهذا يتضح أن العلوم والأحكام كلاهما من الوحي الذي يوحي به الله ﷻ إلى أنبيائه ورسله، وإنما التفريق بين النبي والرسول من خلال طبيعة المدعوين، فإن كانوا من المؤمنين فهو نبي، وإن كانوا من الكفار فهو رسول.

وكلٌّ منهما- النبي والرسول- مرسل من عند الله مأمور بتبليغ قومه ما أوحى الله من أخبار وأوامر ونواهٍ، بلا تفريق بين العلوم والأحكام، لعدم الدليل ولاشتراكهما في معنى الإرسال.

(١) «النبوات» لابن تيمية، ص٢٤٢-٢٤٤.

الشبهة الثانية: الكتاب ينقسم إلى أم الكتاب والقرآن وتفصيل الكتاب

بيان الشبهة:

يقول المهندس محمد شحرور: «لذا فإن الكتاب من حيث الآيات ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١) الآيات المحكمات: وهي التي تمثل رسالة النبي ﷺ وقد أطلق الكتاب عليها مصطلح "أم الكتاب"، وهي قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية ما عدا العبادات والأخلاق والحدود.

٢) الآيات المتشابهات: وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «القرآن والسبع المثاني» وهي القابلة للتأويل، وتخضع للمعرفة النسبية وهي آيات العقيدة.

٣) آيات لا محكمات ولا متشابهات: وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «تفصيل الكتاب».

ونحن نرى أن التحدّي للناس جميعًا بالإعجاز إنما وقع في الآيات المتشابهات «القرآن والسبع المثاني»، وفي الآيات غير المحكمات وغير المتشابهات «تفصيل الكتاب» حيث إن هذين البندين يشكّلان نبوة محمد ﷺ. لقد تبين لنا أن هناك فرقًا جوهريًّا بين الكتاب والقرآن والفرقان والذكر. فالقرآن والسبع المثاني هما الآيات المتشابهات ويخضعان للتأويل على مر العصور والدهور؛ لأن التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى. وقد تم إنزال القرآن بشكل متشابه عن قصد، وقد كان النبي ﷺ ممتنعًا عن التأويل عن قصد،

أي أن القرآن يؤول ولا يفسر، وأن كل تفاسير القرآن تراث يحمل طابع الفهم المرحلي النسبي»[1].

الجواب:

كما انعدم الدليلُ في التفريق بين النبوة والرسالة على طريقة المهندس شحرور؛ كذا انعدم في تصنيف الكتاب إلى ثلاثة أنواع: القرآن- أم الكتاب- تفصيل الكتاب، **وبرهان ذلك ما يأتي:**

أولاً: لا يوجد أي علاقة- تلازم عقلي- تربط التفريق بين النبوة والرسالة، ولو بالمعنى الباطل الذي ذكره المهندس شحرور، بتصنيف الكتاب إلى تلك الأنواع المزعومة.

ثانيًا: لم يُقِم المهندس شحرور أي دليل، من الكتاب والسنة، أو من العقل؛ على الربط بين النبوة وبين الآيات المتشابهات، أو بين الرسالة والآيات المحكمات.

ثالثًا: لم يبين المهندس شحرور من أين استنبط أن التشابه يعني الثبات في الصيغة والحركة في المحتوى، ولا يخرج مصدر هذا الاستنباط- مع تقديم حسن الظن- عن احتمالين لا ثالث لهما:

الأول: آيات الكتاب، وهذا لم يحدث، ولم يحاول المهندس أن يستدل ولو بآية.

الثاني: من عقله، وهو الاحتمال الوحيد الباقي، وعلى هذا يتم تطويع الآيات وليِّ أعناق النصوص لتخدم أهواء المهندس شحرور، وتوافق الآراء المعدة مسبقًا قبل النظر في النصوص.

والاحتمال الثالث الذي تم استبعاده نتيجة تقديم حسن الظن هو أن يكون هذا التصنيف مستوردًا، صُنع في الغرب بأيدي منظمة صهيونية أو تنصيرية، وتمت كتابة

(١) الكتاب والقرآن ص ٢٩.

اسم المهندس شحرور على غلاف الكتاب لتسويقه وضمان انتشاره في الشرق. ولكن هذا الاحتمال- على الرغم من تداوله إعلاميًّا- نستبعده هنا في مجال البحث العلمي لعدم توافر الأدلة الكافية لإثباته، على الأقل عندنا.

رابعًا: جعل الأخبار من الآيات المتشابهات التي تحتمل- بزعم المهندس وحده- التأويل وتخضع للمعرفة النسبية، والتصريح بأنها آيات العقيدة، يتضمن ذلك نسبة الكذب إلى الله؛ لأن الأخبار- سواء عن الله أو عن خلقه- لو تغير محتواها فهذا يعني كذب تلك الأخبار وعدم صدقها، لعدم مطابقتها للواقع. فالأخبار من طبيعتها أنها تحتمل الصدق والكذب في ذاتها، فإذا كان المخبر يستحيل عليه الكذب ولا يجوز في حقه، كما هو الحال مع رب العزة، فإن الخبر حينئذ لا يحتمل إلا الصدق. ولهذا فإن العلماء أجمعوا على أن النسخ- أي التبديل- لا يقع في الأخبار؛ لأن هذا يعني كذبها، والله منزه عن كل نقص.

خامسًا: آيات العقيدة لا تحتوي فقط على نظريات الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ، بل تحتوي أيضًا- بل هي الأساس- على الآيات التي تتحدث عن الله ﷻ، فهل هذه الآيات أيضًا يتطور ويتحرك محتواها مع مرور الزمن؟! وهل يمكن أن يقال إن الله كان رحيماً في القرون الوسطى، أما الآن فلا يتناسب ذلك مع العصر؟! حاشاه سبحانه.

سادسًا: ماذا يبقى من معنى الإحكام إذا قيل إن الآيات المحكمات قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ما عدا العبادات والأخلاق والحدود؟! وما الفرق إذًا بين الآيات المحكمات والمتشابهات، وكلا النوعين قابل للتدخل البشري وتكييف المعاني بحسب ما يتلاءم مع عصر العصرانيّين؟!

سابعًا: ما وجه استثناء العبادات والأخلاق من التحريف المسمَّى بالاجتهاد، لاسيما وأن أكثر العصرانيّين لا يرضون بذلك؟ وعندنا ما يقال في استثناء بعض الكتاب دون

بعض يقال في الباقي (كلٌّ من عند ربنا)، قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥]، وكما هو معلوم فإن سياق الآيات في بني إسرائيل، ولم ينقل ربنا عنهم أنهم كذبوا ببعض الآيات، بل كانوا مقرِّين بها، وإنما تركوا تشريع ربهم وعَدَلوا عنه إلى غيره، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ تَظَٰهَرُونَ عَلَيْهِم بِٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ ۚ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ﴾ [البقرة: ٨٤-٨٥]. فهل يا ترى كانوا يقولون إن إخراجهم حتَّمتْه الظروف الاجتماعية والاقتصادية، بخلاف الفدية فإنها تعود بالمصلحة على المجتمع، لما تدِرّه من دخل اقتصادي، وتوفير للعملة الصعبة؟!

ثامنًا: المهندس شحرور لم يقدم أي دليل على أن التحدي بالإعجاز لم يكن بكل الكتاب، بل كان بالآيات المتشابهات والآيات التي لا هي محكمات ولا متشابهات، والتي تمثل في رأيه النبوة، وأنه لا تحدٍّ بالآيات المحكمات التي تمثل رسالة النبي محمد ﷺ. كل ما قام به شحرور تقدمة لهذه النتيجة العبثية أنه صدَّرَ كلامه بقول: (ونحن نرى)[1].

في حين أن الأمة قد أجمعت من لدن النبي ﷺ وحتى يومنا هذا على أن التحدي والإعجاز واقع بالكتاب كله، من الفاتحة إلى الناس، ومخالفة ذلك الآن يعني أن الأمة جمعاء قد ضلت طريق ربها، بما فيهم الصحابة والتابعون وتابعيهم، وهم خير الناس كما أخبر المعصوم ﷺ، حتى جاء المهندس شحرور لينقذ الأمة من ضلالها.

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص٢٩.

الشبهة الثالثة:
أمُّ الكتاب تشريع، والتشريع يمكن تحويره

بيان الشبهة:

يقول المهندس محمد شحرور: «فإذا سأل سائل: هل آية الإرث من القرآن؟ فالجواب: لا، هي ليست من القرآن «النبوة» ولكنها من أم الكتاب «الرسالة» وهي من أهم أجزاء الرسالة وهو الحدود[١] فهل هذا يعني أنها ليست من عند الله؟ لقد جاء الجواب عن المحكم (أم الكتاب)، وعن المتشابه (القرآن والسبع المثاني)، وعن اللامحكم واللامتشابه (تفصيل الكتاب) بقوله: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ [آل عمران: ٧] فما الفرق بينها إذًا، ما دام كلٌّ من عند الله؟

الفرق هو أن القرآن فرّق بين الحق والباطل، أي أعطى قوانين الوجود، لذا قال عنه: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وأمُّ الكتاب عبارة عن تشريع، والتشريع يمكن تحويره، لذا قال عن الكتاب ﴿فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]»[٢].

الجواب:

المهندس شحرور يحدّد الفرق بين «القرآن»، و«أم الكتاب» بأن «القرآن» فرق بين الحق والباطل، أي أعطى قوانين الوجود، لذا قال عنه: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، أمّا «أم الكتاب» فهو عبارة عن تشريع، والتشريع يمكن تحويره، لذا قال عن الكتاب: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢].

---

(١) الكلام منقول بنصه ويظهر وجود سقط؛ لعدم استقامة المعنى.

(٢) الكتاب والقرآن ص ٢٩.

وكما هو ظاهر لكل منصف أن تلك الآراء مردودة من وجوه عدة من أهمها:

أولاً: كوْن القرآن فرقانًا، فرّق بين الحق والباطل، لا نزاع عليه بين مسلمين، ولكن ما علاقة ذلك بأنه أعطى قوانين الوجود للدرجة التي تصبح تعريفًا للقرآن، مستخدمًا "أي" التفسيرية. وهل الحق والباطل منحصرٌ في قوانين الوجود عند العقلاء؟! ثم كيف توصف قوانين الوجود بأنها فاصلة بين الحق والباطل، وهي التي يدعي المهندس شحرور أنها من المتغيرات بسبب نسبية الفهم الإنساني، وبعبارة أخرى كيف يكون المعيار الذي يقاس عليه ويفرق به بين الحق والباطل متغيرًا، غير متفق على فهمه وتفسيره؟!

ثانيًا: لا يوجد دليل من كتاب، أو سنة، أو لغة، أو حتى من عقل، على حصر (أم الكتاب) في التشريع. وهل أمرٌ بهذه الخطورة يمكن أن يخفيه عنا ربنا ﷻ ورسوله ﷺ، ولا يفهمه الصحابة ولا التابعون ولا تابِعُو التابعين وهم خير القرون؟ ثم ما الحل إذا كان المهندس شحرور هو وحده من دون الناس- ومنهم العصرانيون- صاحب هذا التصنيف؟ فالكل مختلفون معه ولا يقرونه، بل وهو نفسه لا يستطيع أن يقيم الدليل الدافع على حتمية ما يدّعيه. هل يمكن بعد ذلك أن يقتنع به أحد أو يتبعه فيما يقول؟

ثالثًا: كيف يقال إن التشريع يمكن تحويره- فضلاً أن يطرح كمسَلَّمة لا تقبل النقاش؟ وإذا كان هذا يجوز في تشريع البشر، فهل نسوي البشر برب البشر ونقول: إن تشـريع الخالق يمكن تحويره كتشريع المخلوق، أوليس هذا تمثيل لله بخلقه، وهو القائل: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]؟ أوليست تلك هي الآية التي استدلُّوا بها على نفي صفة الكلام عن الله ﷻ؟

رابعًا: وإذا كان المهندس شحرور لا يؤمن بالترادف فكيف يتبناه هنا، ويجعل الكتاب مرادفًا لأمّ الكتاب؟ فهو يستدل على أن أمّ الكتاب تشريع خاص بالمتقين بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] وهل في الآية لفظ أمّ الكتاب؟!

خامسًا: كون نسبة الهدى مرة للناس ومرة للمتقين لا يصح دليلاً على التفريق المزعوم، فمن المعلوم- لدى طلبة العلم المبتدئين- أن الهداية نوعان: هداية دلالة وإرشاد، وهداية توفيق وسداد. وقوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥] من باب هداية الإرشاد، أي أن هذا القرآن فيه هداية للناس إلى الحق، وفيه أوضح الدلائل على هدى الله. أمّا قوله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] فهو من باب هداية التوفيق، أي أن أصحاب التقوى هم المنتفعون بالهدى على وجه الحقيقة، وهم الموفقون إليه.

فالتنوع الدلالي إنما هو في لفظ (الهدى)، لا في لفظ (أمّ الكتاب) أو (القرآن). وهذا في كتاب الله كثير، ألم ينْفِ اللهُ العقل عن أناس لأنهم لم ينتفعوا به، فقال تعالى حاكيًا عن حال أهل النار: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَـٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

الشبهة الرابعة: آيات تفصيل الكتاب شَرحت محتويات الكتاب

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «فحتى نصدق أن أمّ الكتاب من عند الله جاء القرآن مصدّقًا لها، لذا عندما وضع[1] محتويات الكتاب قال ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧] أي أن محتويات الكتاب هي القرآن والسبع المثاني وتفصيل الكتاب، والذي بين يديه «أمّ الكتاب». فهذه الآية لا محكمة ولا متشابهة لأنها شرحت محتوى الكتاب لذا فهي ضمن آيات تفصيل الكتاب»[2].

الجواب:

استدلّ المهندس شحرور على احتواء الكتاب على ثلاثة أقسام: القرآن، وتفصيل الكتاب، والذي بين يديه أو أمّ الكتاب، بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧].

وبطلان هذا الاستدلال ظاهرٌ من وجوه شتى، من أهمها:

أولاً: الآية لم تذكر لفظ «الكتاب» وإنما ذكرت لفظ القرآن، وكل ما ورد في الآية فراجعٌ إليه، فكيف يستدل بها على أن الله وضّح فيها محتويات الكتاب؟!

---

(١) الكلام منقول بنصّه، ولعله يقصد وضح.

(٢) الكتاب والقرآن ص ٢٩.

ثانيًا: لا يوجد أي رابط دلالي، لا من اللغة ولا من الشرع، يربط بين قوله ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ وبين أمّ الكتاب.

ثالثًا: كيف يكون القرآن مصدقًا لأمّ الكتاب وشاهدًا له؟! فإذا كان القرآن يعني عند المهندس شحرور- وعنده فقط- الآيات المتشابهات، وأمّ الكتاب تعني الآيات المحكمات، فكيف يرد المحكم للمتشابه؟! والعكس هو الصحيح، ويدل عليه المعنى اللغوي للفظ «أمّ الكتاب» فأين الاستدلال بالاشتقاق اللغوي الذي ما فتئ شحرور يوهمنا بأنه يستند إليه في تأويلاته المنحرفة؟!

رابعًا: ذكر المهندس شحرور، استدلالاً بهذه الآية، أن من محتويات الكتاب السبعَ المثاني، ولم يرد في هذه الآية، ولا في الآيات السابقات أو اللاحقات، أي ذكرٍ للسبع المثاني. فكيف يستدل بهذه الآية على كون السبع المثاني جزءًا من أجزاء الكتاب؟!

خامسًا: تفسير المهندس شحرور للآية يهدم البنية اللغوية لها، ويهدر السياق إهدارًا تامًّا. وتفسير الآية بما يتفق مع سياقها، وكما اتفق عليه المفسرون، مع تنوع في تقدير بعض المحذوفات لا يغير في المضمون، واحتمالات في الإعراب محدودة لا تخرج عن المقصود كالآتي(١):

﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ٣٧]، أي افتراء من دون الله، والمعنى: وما صحّ وما استقام أن يكون مثله في علو أمره وإعجازه مفترى.

﴿وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ [يونس: ٣٧]: هو ما تقدمه من الكتب المنزلة.

﴿وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، أي: وتبيين ما كتب وفرض من الأحكام والشرائع، من قوله: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٤].

---

(١) انظر: «الكشاف» للزمخشري (٢/ ٣٤٧)، و«روح المعاني» للألوسي (٦/ ١١١).

﴿لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [يونس: ٣٧] داخل في حيز الاستدراك، كأنه قال: ولكن كان تصديقًا وتفصيلاً، منتفيًا عنه الريب، كائنًا من رب العالمين، ويجوز أن يراد: ولكن كان تصديقًا من رب العالمين، وتفصيلاً منه لا ريب في ذلك، فيكون ﴿مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ متعلقًا بـ(تصديق) و(تفصيل)، ويكون ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ اعتراضًا، كما تقول: زيد لا شك فيه كريم.

وهذا التفسير نجده يتفق مع سياق الآيات، ويشهد لمعاني تراكيبه الكتاب نفسه؛ حيث استعملت نفس التراكيب في آيات أخرى. كما تشهد اللغة لكل احتمال قاله المفسرون، وبالنظر لتلك الاحتمالات المعدودة نجد أنها لا تخرج عن مضمون واحد؛ وهذه دلالة واضحة على بطلان التحريف الذي أراده شحرور.

أضف إلى ذلك دلالة إجماع أمة الإسلام على مرِّ القرون، التي ما خرجت في فهمها عن هذا التفسير، إذ كيف يكذب كل هؤلاء العقلاء في شيء لا يخضع لتغيرات عصر عن عصر، وإنما لامتلاك لغة وقرب من عهد التنزيل، والذي نحن أبعد ما نكون عنه.

الشبهة الخامسة: التشريع قابل للتطور بدليل ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «أمّا آيات أمّ الكتاب فقد قال عنها: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]. إنها آيات التشريع والعبادات والأخلاق والمحرمات، وتحمل طابع الخصوص في جزءٍ منها، وطابع العموم في جزء آخر، وقد طبقها النبي ﷺ حسب الظروف الموضوعية لشبه جزيرة العرب، حيث إن التشريع قابل للتطور، وقابل للإلغاء والاستبدال، ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩] لذا فإن أمّ الكتاب هي مناط الاجتهاد والفقه، وأول من اجتهد فيها هو النبي ﷺ»(١).

الجواب:

مرة أخرى ينتزع المهندس شحرور آيةً من سياقها ويهدم البنية اللغوية لها، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩] حيث استدلّ بهذه الآية على أن المحو والإثبات يكون لآيات أمّ الكتاب، بعد تأويله لأمّ الكتاب بأنها آيات التشريع والمحرمات، ومن ثم فاستدلالاً بهذه الآية يكون التشريع قابلاً للتطور وقابلاً للإلغاء والاستبدال، وآياته مناط الاجتهاد والفقه، وأول من اجتهد فيها هو النبي ﷺ.

---

(١) الكتاب والقرآن ص ٢٩.

وحتى يتم فهم الآية فهماً سليماً بعيدًا عن الآراء المسبقة لابد من قراءتها في سياقها، وسياق الآيات كالتالي: يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ ﴿٣٧﴾ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً ۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾ يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾ وَإِن مَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: ٣٧-٤٠].

ويتبين من السياق عدة حقائق هامة:

أولاً: الآيات خطاب للنبي ﷺ في واقع محدد الملامح، هو واقع المواجهة بين النبي ﷺ وأعدائه من الكفار، الذين يلقون بالشبهات والشهوات في طريق الدعوة إلى الله ﷻ.

ثانيًا: فنَّدَ الله في هذه الآيات شبهات الكافرين، وردَّ باطلهم جملة وتفصيلاً؛ **جملةً**: بوصفها بالأهواء في مقابل العلم ممثلاً في الكتاب المحكم المتقن بلسانهم، فلا مجال لشك أو اشتباه، ولا محيص عن اتباعه، والعدول عن كلّ ما سواه، فهي أهواء ضالة مضلة، **وتفصيلاً**: بالتذكير بسنن الله الماضية في خلقه، فلم يكن النبي ﷺ أول رسول أرسل إلى الناس حتى يستغربوا رسالته، وأنه لا يعيبه ما يصفه أعداؤه بأن له أزواجًا وذرية، وهذا هو حال المرسَلين قبل النبي ﷺ، وهم يعلمون كل ذلك فلأي شيء يقدحون في الرسالة إلا لأجل الأهواء والصدِّ عن سبيل الله، ومن ذلك سؤالهم- على سبيل التعنت- لرسول الله ﷺ أن يأتي بآية ليدلل بها على صدقه.

ثالثًا: في هذا السياق يتبين المراد بالآية بأنها الخارق للعادة من المعجزات، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ أَوْ تَأْتِينَآ ءَايَةٌ ۗ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ ۘ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [البقرة: ١١٨]، أي أن الآية هنا من جنس الآيات الكونية لا من جنس الآيات الشرعية، فإنهم يكذبونها ويرفضون اتباع الرسول ﷺ في تحليل أو تحريم؛

ومن ثم فلا مجال للاستدلال بالآية على قابلية الأحكام الشرعية للإلغاء والاستدلال؛ لأنها لم تتناول الحديث عن التشريع أصلاً، فضلاً عن أن تتناول قابليته للإلغاء والاستبدال.

رابعًا: لا يوجد في الآية- من خلال بنيتها اللغوية- ما يُستدل به على حدوث تبديل أو تغير لأي شيء فضلاً عن أن يكون هذا التبديل أو التغيير للتشريع؛ لأن المحوَ والثبوت شيء والتبديل والتغيير شيء آخر، قال تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، أي ويثبت ما يشاء، بمعنى أن مشيئة الله قد تكون محوًا لشيء وقد تكون تثبيتًا لشيء آخر، فالجهة منفكة، كما في قوله تعالى: ﴿يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ﴾ [الفتح: ١٤]. فالله لا يغفر لشخص ثم يعذبه، بل يغفر لإنسان ويعذب آخر، وكذلك قوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾ [الروم: ٣٧]، أي: ويضيق الرزق على من يشاء من عباده كما أنه يبسط الرزق لآخرين، فالمتعلق مختلف.

أمّا التغيير فيشترط له جهة متحدة، فإذا تحول شيء من حال لآخر فيقال عندئذ إن الشيء تغيرَّ حالُه، فشرب الخمر مثلاً كان حلالاً ثم حرم، فنقول إن شرب الخمر قد تغيرَّ حكمُه من التحليل إلى التحريم؛ لأن المتعلق واحد وهو شرب الخمر.

خامسًا: دل السياق- كما في ثالثًا- على أن التشريع غير مقصود في الآية، ودل التركيب اللغوي- كما في رابعًا- على أن الآية لا تدل على معنى التبديل والتغيير، وبذلك يكون قد انهدم الاستدلال بالآية على قابلية التشريع للتغيير والتبديل، ولكن بفرض أن الآية تدل على قابلية التشريع للتغيير، فإن هذا التغيير في الأحكام الشرعية قد علق بفعل الله لا بفعل غيره من البشر، وادّعاء غير ذلك يعد شركًا بالله، قال تعالى: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، فالله هو الذي يمحو ويثبت، ولا يجوز لبشر أن يفعل ذلك إلا النبي ﷺ؛ لأنه لا يبدل حكماً من تلقاء نفسه، بل بوحي من الله، فمرد الحكم لله، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧].

سادسًا: من المهم توضيح معنى «يمحو« و«يثبت» في الآية، والذي قد يؤدي عند البعض إلى التباس في الفهم، ولرفع هذا الالتباس ينبغي النظر إلى سياق الآية؛ حيث وردَ المحوُ في مقابل الثبوت أو التثبيت[١]. ومن ثم فإن معنى المحوِ يتحدد دلاليًّا بمعرفة معنى مقابله، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ ٱلَّيْلِ وَجَعَلْنَآ ءَايَةَ ٱلنَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢]؛ حيث تحدّد معنى المحوِ دلاليًّا بناءً على معنى الإبصار المذكور في مقابله، فتفسير الآية أن الله محَا علامة الليل، وهي القمر، فلم يجعله مضيئًا كما جعل الشمس التي هي آية النهار، ولذا كان الظلام في الليل والضياء في النهار.

وبالنظر في مادة «ثبت» تبين أن تصاريفها تدور حول مضمون واحد، هو الإبقاء والترك والإقامة على حال واحد[٢]. يقال: ثبت فلان في المكان يثبت ثبوتًا فهو ثابت إذا أقام به. ومنه قوله تعالى: ﴿وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ [هود: ١٢٠] فمعنى تثبيت الفؤاد: تسكين القلب، ورجل ثبت المقام: لا يبرح، والمثبت الذي ثقل فلم يبرح الفراش، وقوله تعالى: ﴿لِيُثْبِتُوكَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، أي ليجرحوك جراحة لا تقوم معها، أو ليحبسوك.

فإذا كان ثبوت الشيء وتثبيته يعني تركه على حاله، فيكون مقابله «المحو« حينئذ يعني تحوله عن هذا الحال وذهابه عنه؛ وهذا هو ما يتفق مع المعنى اللغوي للمحو وهو الذهاب بالأثر.

كما أن ذلك المعنى يتفق مع السياق، حيث إن (الله- تعالى ذكره- توعّد المشركين الذين سألوا رسولَ الله ﷺ الآيات بالعقوبة وتهددهم بها، وقال لهم: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]، يعلمهم بذلك أن لقضائه

(١) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم: (ويثبت) بالتخفيف، وقرأ الباقون بالتشديد.

(٢) انظر: «لسان العرب» (ثبت).

فيهم أجلاً مثبتًا في كتاب، هم مؤخرون إلى وقت مجيء ذلك الأجل، ثم قال لهم فإذا جاء ذلك الأجل يجيء الله بما شاء، فمن دنا أجله وانقطع رزقه أو حان هلاكه أو اتضاعه من رفعة أو هلاك مال فيقضي ذلك في خلقه؛ فذلك محْوُه، ويثبت ما شاء ممّن بقي أجله ورزقه وأكله فيتركه على ما هو عليه فلا يمحوه)[1]. ولذا قال تعالى بعدها: ﴿وَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ ٱلَّذِى نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ﴾ [يونس: ٤٦].

سابعًا: وتأسيسًا على دلالة «يمحو» و«يثبت» في الآية، يتضح المراد بقوله ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩]، أي اللوح المحفوظ، كما في قوله تعالى حكاية عن فرعون وموسى: ﴿قَالَ فَمَا بَالُ ٱلْقُرُونِ ٱلْأُولَىٰ ﴿٥١﴾ قَالَ عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى فِى كِتَٰبٍ ۖ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى﴾ [طه: ٥١-٥٢]. ووصف اللوح المحفوظ هنا بأنه أمّ الكتاب؛ لأن فيه جملة ما كتب الله على عباده من أقدار. وهذا ما يقتضيه السياق؛ لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد: ٣٨]. فهناك آجال مختلفة، ولكل أجل كتاب، وجملة هذه الكتب مُسَطّرة في كتاب جامع، هو الأصل لتلك الكتب، هو أمّ الكتاب.

ثامنًا: لفظ (وعنده) يقضي بأن (أمّ الكتاب) المراد في الآية ليس عند غيره، ولهذا يستبعد أن يكون الكتاب هو القرآن المتلو الذي بين أيدينا، ومن ثم فإن البنية اللغوية للآية مع السياق التي وردت فيه يحكمان بفساد استدلال المهندس شحرور.

(١) تفسير الطبري (١٦/ ٤٨٨).

الشبهة السادسة:
مصطلح «أمّ الكتاب» جديد على العرب

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «وقد أوضح في سورة آل عمران أن الكتاب ينقسم إلى موضوعين رئيسيين «كتابين» ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧].

الكتاب المحكم أي مجموعة الآيات المحكمات، وقد أعطاها تعريفًا خاصًّا بها هو أمّ الكتاب. ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ وبما أن الكتاب هو مصطلح فقد عرف بمجموعة الآيات المحكمات؛ حيث إن هذا المصطلح جديدٌ على العرب، فالعرب تعرف أمّ الرأس: «ضربه على أمِّ رأسه» ولكنها لا تعرف أمّ الكتاب، لذا فقد عرفه لهم، ولمصطلح «أمّ الكتاب» معنًى واحدٌ أينما وردَ في الكتاب، أي لا يمكن أن يكون لهذا المصطلح معنًى حقيقيٌّ وآخر مجازي، بل معناه الوحيد هو ما عرف به، وهو مجموعة الآيات المحكمات. والآيات المحكمات هن مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي ﷺ، والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني "الحلال والحرام" أي العبادات والمعاملات والأخلاق، والتي تشكّل رسالته»(١).

---

(١) () الكتاب والقرآن ص ٣١.

الجواب:

الأمرُ الذي يجب تأصيله هو إثبات تنوع المراد بلفظ (أمّ الكتاب)، وأنه وصف يختلف من سياق لآخر، وليس اصطلاحًا له صفة العلمية، فينحصر في أمرٍ بعينه:

فالآيات المحكمات هن أمّ الكتاب، يرجع إليهن عند الاختلاف. والفاتحة أمّ الكتاب؛ لأنه يبتدأ بها في كل صلاة. واللوح المحفوظ أمّ الكتاب، الذي ترجع إليه سائر الأشياء فهو أصلها وهي فروع له وشُعَب، وهو علم الرب المكتوب، ففيه ما هو فاعل وما خلقه فاعلون.

وذلك معروف في لسان العرب شائع بينهم، لا كما يدعي المهندس شحرور زورًا وبهتانًا أن لفظ «أمّ الكتاب» جديد على العرب، وأنها تعرف فقط «أمّ الرأس»، ولذلك يعتبره مصطلحًا خاصًا وليس صفة.

ومعاجم العربية تكذّب المهندس شحرور فهي تصرح أن: أمّ كل شيء أصله وعماده، وكل شيء انضمت إليه أشياء فهو أمٌّ لها، وأمّ القوم رئيسهم، وأمّ الحرب الراية، وأمّ الرمح اللواء وما لف عليه من خرقة. وأمّ القرى مكة؛ لأنها توسطت الأرض فيما زعموا، وقيل لأنها قِبلة جميع الناس يؤمونها، وقيل سميت بذلك لأنها أعظم القرى شأنًا، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا﴾ [القصص: ٥٩]، وكل مدينة هي أمّ ما حولها من القرى. وأمّ الرأس: الدماغ، وكل شيء يضم سائر ما يليه فإن العرب تسمي ذلك الشيء أمًّا[١].

وعلى درب أئمة اللغة سار أئمة التفسير؛ فيقول شيخ المفسرين الطبري عند تفسيره لأسماء الفاتحة: (وسمّيت «أمّ القرآن» لتقدمها على سائر سور القرآن غيرها، وتأخُّر ما

(١) انظر: «لسان العرب» (أمم).

سواها خلفها في القراءة والكتابة، وذلك من معناها شبيهٌ بمعنى فاتحة الكتاب. وإنما قيل لها- بكونها كذلك- أمَّ القرآن، لتسمية العرب كل جامع أمرًا- أو مقدِّم لأمر إذا كانت له توابعُ تتبعه، هو لها إمام جامع- «أمًّا»؛ فتقول للجلدة التي تجمع الدُّماغَ: «أمّ الرأس»، وتسمى لواء الجيش ورايتهم التي يجتمعون تحتها للجيش: «أمًّا»)[1].

ويقول عند تفسير آية آل عمران: (ثم وصف جلَّ ثناؤه: هؤلاء»الآيات المحكمات»، بأنهن:»هُنّ أمّ الكتاب»، يعني بذلك: أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا من الفرائض في عاجلهم وآجلهم. وإنما سماهن»أمّ الكتاب» لأنهن معظم الكتاب، وموضع مَفزَع أهله عند الحاجة إليه، وكذلك تفعل العرب، تسمي الجامعَ معظمَ الشيء»أمًّا» له؛ فتسمى راية القوم التي تجمعهم في العساكر:»أمّهم»، والمدبر معظم أمر القرية والبلدة:»أمها»، وقد بينا ذلك فيما مضى بما أغنى عن إعادته)[2].

وبذلك يتبين فساد الادّعاء بغرابة »أمّ الكتاب" على العرب، ويتحدد المراد بإطلاق لفظ "أمّ الكتاب" في قوله تعالى: ﴿هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧]، (أي: أصله الذي يرجع إليه عند الاشتباه)[3].

---

(١) «تفسير الطبري» (١/ ١٠٧).

(٢) «تفسير الطبري» (٦/ ١٧٠).

(٣) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٢/ ٧).

الشبهة السابعة:
من الأدلة على تقسيم الكتاب قوله تعالى:
﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]

بيان الشبهة:

يقول المهندس محمد شحرور: «وإذا فرزنا مجموعةَ الآيات المحكمات على حدة، فما تبقّى من آيات الكتاب بعد ذلك هو كتابان أيضًا، وهما: الكتاب المتشابه، وكتاب آخر لا محكم ولا متشابه. وهذا الكتاب الآخر يستنتج من قوله تعالى (وأخر متشابهات) حيث لم يقل «والآخر متشابهات» فهذا يعني أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها آيات من نوع ثالث لا محكم ولا متشابه»[١].

الجواب:

استنتج المهندس شحرور- من دون العرب- أنّ الكتاب يحتوي على قسم ثالث، لا محكم ولا متشابه، وذلك من قوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل عمران: ٧]؛ حيث لم يقل «والآخر متشابهات» فدلّ ذلك- بزعمه- على أن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات، وفيها آيات من قسم ثالث لا محكم ولا متشابه. وهذا الزعم ينبئُ عن ضحالة علمية بلسان العرب وبكتاب الله، هذا مع إحسان الظن، وإلا فهو محاولة للتلبيس على الجهلة من عَوَام الناس.

(١) () الكتاب والقرآن ص ٣١.

وبيان فساد التقسيم المزعوم فيما يلي:

أولاً: لم يرد لفظ «آخر» في كتاب الله مقرونًا بالألف واللام إلاّ في موضع واحد، هو قوله تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱبۡنَيۡ ءَادَمَ بِٱلۡحَقِّ إِذۡ قَرَّبَا قُرۡبَانٗا فَتُقُبِّلَ مِنۡ أَحَدِهِمَا وَلَمۡ يُتَقَبَّلۡ مِنَ ٱلۡأٓخَرِ﴾ [المائدة: ٢٧]، وفي خمس مواضع في كتاب الله تعالى جاء لفظ «الآخرين»، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَزۡلَفۡنَا ثَمَّ ٱلۡأٓخَرِينَ﴾ [الشعراء: ٦٤]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَغۡرَقۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ﴾ [الشعراء: ٦٦]، وقوله: ﴿ثُمَّ دَمَّرۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ﴾ [الشعراء: ١٧٢]، وقوله: ﴿ثُمَّ أَغۡرَقۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ﴾ [الصافات: ٨٢]، وقوله: ﴿ثُمَّ دَمَّرۡنَا ٱلۡأٓخَرِينَ﴾ [الصافات: ١٣٦]. واللفظ الأخير من تصاريف «آخر» الذي جاء في الكتاب العزيز مقرونًا بالألف واللام هو لفظ «الأخرى»، وذلك في خمس مواضع هي: قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وقوله: ﴿فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [الزمر: ٤٢]، وقوله: ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، وقوله: ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٠]، وقوله: ﴿وَأَنَّ عَلَيۡهِ ٱلنَّشۡأَةَ ٱلۡأُخۡرَىٰ﴾ [النجم: ٤٧]. فيكون المجموع أحد عشر موضعًا من إجمالي سبعين موضعًا وردت فيه تصاريف اللفظ «آخر»، وفي كل تلك المواضع المذكورة كانت الألف واللام للعهد، أي تشير إلى معهود سبق ذكره في سياق الآيات أو معهود لدى السامعين. ومن ثم فلا مجال- بعد هذا الاستقراء لكتاب الله- للقول بأن الله لم يقل: (والآخر متشابهات) وقال: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران: ٧] يشير بذلك إلى وجود قسم ثالث؛ لأنه لا يمكن أن يقال: (والآخر متشابهات) أصلاً لعدم وجود معهود سابق في الآيات أو لدى السامعين.

ثانيًا: وعلى فرض وجود معهود لدى المخاطبين بالآية، فإن عدم الاقتران بأل العهدية لا يعني وجود قسم ثالث في لسان العرب، بدليل قوله تعالى: ﴿قَدۡ كَانَ لَكُمۡ ءَايَةٞ فِي

فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَٰتِلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخْرَىٰ كَافِرَةٌ﴾ [آل عمران: ١٣]، فالله لم يقل (والأخرى كافرة)، فإذا كان هذا مع وجود المعهود في الآية، فما الحال إذ لم يكن هناك معهودٌ؟!

ثالثًا: وإن طردنا استنتاج المهندس شحرور لجاز أن يقال إن الله لم يقل: (والآخر يابسات) في قوله تعالى: ﴿وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ﴾ [يوسف: ٤٣]، فهذا يعني أن هناك سنبلات لا هي خضر ولا هي يابسات، وهذا معلوم فساده بالضرورة، فدلّ ذلك على بطلان الاستنتاج الشحروري.

رابعًا: «أُخَر» جمع «أخرى»، التي هي مؤنث «آخر»، فلا يجوز أن يقال: (والآخر متشابهات)، كما ظن شحرور؛ لأنها وصف للآيات، وهي مؤنثة ومجموعة، وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ﴾ لا يجوز قول (والآخر يابسات)؛ لأنها وصفٌ لمؤنث مجموع. وبهذا يتبين مدى الضحالة العلمية للمهندس شحرور، الذي يتكلم بعربية لا يحسنها، ويستنتج من تركيبات لغوية لا يفهمها.

خامسًا: اتفق أئمة اللغة والتفسير على أن: المقصود الأصلي من الآية انقسام الكتاب إلى القسمين المذكورين، لا كونهما من الكتاب، وجملة (منه آيات) إمّا مستأنفة أو في حيز النصب على الحالية من الكتاب، أي هو الذي أنزل عليك الكتاب كائنًا على هذه الحالة، أي منقسماً إلى محكم ومتشابه[١].

---

(١) انظر: «روح المعاني» للألوسي (٢/ ٤١٨).

الشبهة الثامنة: عطف القرآن على الكتاب يدل على أنه جزء منه

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «هنا نلاحظ كيف عطف القرآنَ على الكتاب، وفي اللسان العربي لا تعطف إلا المتغايرات، أو الخاص على العام. فهنا لدينا احتمالان:

أ- أن القرآن شيء والكتاب شيء آخر، وعطفهما للتغاير كأن نقول جاء أحمد وسعيد، حيث إن سعيدًا شخص وأحمدَ شخص آخر، وعطفهما للتغاير. فإذا كان القرآن شيئًا والكتاب شيئًا آخر فتجانسهما أنهما من عند الله، ولكن لماذا عطف القرآن على الكتاب في أول سورة الحجر؟ السبب في ذلك هو الآية ٨٧ في هذه السور حيث ذكر فيها السبع المثاني في قوله ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] فها هنا واضح تمامًا أن القرآن شيء والسبعَ من المثاني شيء آخر، وهي ليست من القرآن ولكنها من الكتاب.

ب- أن يكون القرآن جزءًا من الكتاب، وعطفهما من باب عطف الخاص على العام، وفي هذه الحالة يكفي عطف الخاص على العام للتأكيد ولِلَفت انتباه السامع إلى أهمية الخاص.

فأي الاحتمالين هو المقصود؟!

نلاحظ أنه عندما ذكر الكتاب قال: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢] لأن في الكتاب أحكام العبادات والمعاملات والأخلاق، أي فيه التقوى بالإضافة إلى القرآن. وعندما ذكر القرآن قال: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥] ولفظة الناس تشمل المتقين وغير المتقين، فالمتقون من الناس ولكن ليس كل الناس من المتقين. ((وهذا وحده يوجب أن نميز بين الكتاب والقرآن)).

ونلاحظ أنه في سورة الرعد عطف الحقَ على الكتاب، فهذا يعني أن الحق شيء والكتاب شيء آخر، أو أن الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب.

والجواب القاطع على هذا السؤال أعطيَ في سورة فاطر ﴿وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ [فاطر: ٣١].

هنا أعطى الجواب القاطع بأن الحق هو جزء من الكتاب وليس كل الكتاب، وأن الحق جاء معرّفًا أي أن الحقيقة الموضوعية بأكملها غير منقوصة «الحقيقة المطلقة» موجودة في الكتاب ولكن ليست كل الكتاب، حيث إنه في الكتاب توجد الآيات المحكمات «آيات الرسالة» وهي ليست حقًّا. والآيات المتشابهات «آيات النبوة» وآيات تفصيل الكتاب»[1].

الجواب:

بلغت الجرأةُ على العربية بالمهندس شحرور لدرجة أن قال: (هنا نلاحظ كيف عطف القرآن على الكتاب، وفي اللسان العربي لا تعطف إلا المتغايرات أو الخاص على العام). ثم شرح التغاير على أنه التباين. وهذا الكلام الذي ينسبه شحرور للسان العرب يشير إلى احتمالين لا ثالث لهما:

الأول: أن المهندس شحرور لم يكن عنده الوقت الكافي خلال العشرين عامًا- التي ألّف فيها كتابه- ليطلع على درس العطف في كتب اللغة العربية، فأتى بهذا الاختراع المذهل الذي يحسده عليه أكثر التلاميذ بلادةً في اللغة العربية.

الثاني: أن المهندس شحرور يسخر من القرّاء، ويستخف بعقولهم، ويسعى للتلبيس على المغرورين بشعاراته، ملقيًا وراء ظهره أمانة الباحث، التي تقتضي التوثيق العلمي فيما يقول وينسبه إلى اللسان العربي، وهو منه بريء.

---

(١) الكتاب والقرآن ص ٣١.

وبقليل من ضوء العلم تتبدد أوهام المهندس شحرور، وذلك من خلال النقاط التالية:

أولاً: يطالعنا قول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿رَّبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيۡتِيَ مُؤۡمِنٗا وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [نوح: ٢٨] ليقرر قاعدة في العطف غابت عن قلم المهندس شحرور، وإن لم تغب عن لسان العرب، وهي عطف العام على الخاص.

ثانيًا: إذا طبقنا القاعدة الشحرورية في العطف على قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢-٣] فستكون النتيجة أن الذي خلق فسوى غير الذي قدر فهدى؛ لأنه لا يوجد عموم وخصوص هنا، وهذا معلومٌ فسادُه بالضرورة، فلزم فساد القاعدة الشحرورية؛ لأنها تؤدي إلى الشرك والعياذ بالله.

ثالثًا: المغايرة أعمّ من التباين، فلا تنحصر فيه. فإذا قلنا إن عطف الشيء على الشيء في القرآن وسائر الكلام يقتضي مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه مع اشتراكهما في الحكم الذي ذكر لهما، فإن هذا لا يعني أن المغايرة تعني التباين فقط لا غير، فإن المغايرة على مراتب[(١)]:

أولها: أن يكونا متباينينْ، ليس أحدهما هو الآخر، ولا جزءَه، ولا يعرف لزومه له، كقوله: ﴿وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨].

والثانية: أن يكون بينهما لزوم، كقوله: ﴿لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ﴾ [آل عمران: ٧١] فإن من لبس الحق بالباطل، فجعله ملبوسًا به، خفي من الحق بقدر ما ظهر من الباطل فصار ملبوسًا، ومن كتم الحق احتاج أن يقيم موضعه باطلاً، فيلبس الحق بالباطل.

والثالثة: أن يكون أحدهما جزءًا من الآخر، فإن عطف بعض الشيء عليه فهو عطف الخاص على العام، وإن عطف الشيء على بعضه فهو عطف العام على الخاص. ومثال الأول قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

---

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٧/ ١٧١-١٧٦).

ومثال الثاني قوله تعالى: ﴿رَّبِّ ٱغۡفِرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيۡتِيَ مُؤۡمِنٗا وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [نوح: ٢٨].

رابعًا: المغايرة إمّا أن تكون في الذات أو تكون في الصفات. ففي الذات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلۡمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُوٓاْ﴾ [الحج: ١٧]. وأمّا في الصفات فقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ٢ وَٱلَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ﴾ [الأعلى: ٢-٣]، فإن الذي خلق فسوى هو الذي قدر فهدى، لكن هذه الصفة ليست كهذه الصفة. ومثله قوله: ﴿هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ﴾ [الحديد: ٣]، وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ٣ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ [البقرة: ٣-٤]، وقوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ مِنۡهُمۡ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَۚ وَٱلۡمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَۚ وَٱلۡمُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [النساء: ١٦٢]، وقوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ١ ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ ٢ وَٱلَّذِينَ هُمۡ عَنِ ٱللَّغۡوِ مُعۡرِضُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٣]، وقوله: ﴿إِلَّا ٱلۡمُصَلِّينَ ٢٢ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ ٢٣ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ﴾ [المعارج: ٢٢-٢٤].

فلا إشكال حينئذ في عطف القرآن على الكتاب في قوله تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ [الحجر: ١]، فالكتاب هو القرآن، فالمشار إليه بقوله (تلك آيات) واحدٌ، وإنما عطف القرآن على الكتاب لاختلاف الصفتينْ.

خامسًا: طرح المهندس شحرور سؤالاً؛ تعقيبًا على عطف الحق على الكتاب هو: هل يعني أن الحق شيء والكتاب شيء آخر، أو أن الحق جزء من الكتاب، وذلك في قوله تعالى: ﴿الٓمٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِۗ وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الرعد: ١]؟ ثم أجاب بقوله: (والجواب القاطع على هذا السؤال

أُعطيَ في سورة فاطر ﴿وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ [فاطر: ٣١] هنا أعطى الجواب القاطع بأن الحق جزء من الكتاب هو الحق، وليس كل الكتاب)[1].

وقد تبين من المناقشة بطلان السؤال؛ إذ لا وجه لحصر أنواع العطف في عطف المتباينينْ وعطف الخاص على العام. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحق لم يعطف على الكتاب في الآية، بل هو خبرٌ لمبتدأ معطوف، فالمبتدأ هو المعطوف لا الخبر، فقوله سبحانه: ﴿وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الرعد: ١] الموصول فيه مبتدأ، وجملة أنزل من الفعل ومرفوعه صلة الموصول، (ومن ربك) متعلقة بأنزل، و(الحق) خبر. والمراد بالموصول: القرآن كله؛ حيث إن المراد بقوله: (تلك آيات الكتاب) تلك السورة من القرآن، فالإضافة بمعنى من، فكأنه قال: آيات هذه السورة من آيات القرآن، الذي هو الكتاب العجيب الكامل، الغني عن الوصف بذلك المعروف به من بين الكتب، الحقيق باختصاص اسم الكتاب.

وعلى هذا يكون عطف الموصول على (آيات) من باب عطف العام على الخاص، ويكون استدراكًا على وصف السورة فقط بالكمال، فكل المنزّل كذلك لا يختص به سورة دون أخرى. كما يكون لتقرير ما قبله، والاستدلال عليه؛ لأنه إذا كان كل المنزّل عليه حقًّا، فذلك المنزّل أيضًا حق، فهو من ذلك الكل الكامل، لأنه لا أكمل من الحق والصدق.

سادسًا: نفي الحق عن شيء إثبات لبطلانه، قد أطبق على ذلك عقلاء البشر، ولذلك استنطق الله به الناس لعدم إمكانية إنكاره، فقال تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعۡدَ ٱلۡحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُۖ فَأَنَّىٰ تُصۡرَفُونَ﴾ [يونس: ٣٢]. وقد وصلت الوقاحة- لا أقول الجرأة- بالمهندس شحرور إلى أن يدعي أن من الكتاب ما ليس حقًّا، بل يصرح بذلك فيقول: (حيث إنه في الكتاب توجد الآيات المحكمات «آيات الرسالة»، وهي ليست حقًّا). فالمهندس شحرور ينفي

(١) الكتاب والقرآن ص٣١.

صفة الحق عن الآيات المحكمات، التي جعلها الله أُمًّا للكتاب، أي أصلاً ومرجعًا يحتكم إليه، فإذا انتفى وصف الحق عنها لزمها وصفُ الباطل. وهذا هو الكفر الذي لا يختلف عليه اثنان؛ إذ إن وصف آية واحدة من كتاب الله بالباطل هو الكفر المبين، فما بالك بمن يصف المحكم من الكتاب بأنه ليس حقًّا؟!

سابعًا: وعلى فرض أن هناك ما يسمى بآيات الرسالة، فإن نفي الحق عنها يعد تكذيبًا للرسالة، وتكذيبًا للكتاب، قال تعالى: ﴿ **إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا** ﴾ [فاطر: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ** ﴾ [الفتح: ٢٨].

ثامنًا: نفي الحق عن بعض الآيات يعني أن الرسل قد تقول على الله ما ليس بحق، وهذا تكذيب بالرسول ﷺ، قال تعالى: ﴿ **حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ** ﴾ [الأعراف: ١٠٥].

تاسعًا: نفى المهندس شحرور أن تكون آيات الأحكام حقًّا، فما تفسيره لاقتران الحكم بالحق في آيات كثيرة من كتاب الله؟! منها قوله تعالى: ﴿ **وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ** ﴾ [البقرة: ٢١٣]، وقوله: ﴿ **إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ** ﴾ [النساء: ١٠٥]، وقوله: ﴿ **إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ يَقُصُّ ٱلْحَقَّ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْفَٰصِلِينَ** ﴾ [الأنعام: ٥٧].

عاشرًا: الآية التي طرح المهندس شحرور عليها السؤال تقطع ببطلان جوابه القاطع، فالله يقول: ﴿ **وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ** ﴾ [الرعد: ١]، أي: أن كل ما أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ هو الحق- بالألف واللام- وكلّ ما خالفه باطل.

وأخيرًا: إن المهندس شحرور يلقي بلسان العرب وراء ظهره، ويضرب بسياق الآيات عُرض الحائط، ويزري بعقله وعقول من يصدقه عندما يعتبر أن (مِن) في قوله:

﴿وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ﴾ [فاطر: ٣١] للتبعيض فوا أسفاه على العلم!! فهل يجوز أن نقول إن محمدًا ﷺ قد أنزل عليه من رب سوى الله؛ لأن الله قال: ﴿وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الرعد: ١]، فيكون هناك تنزيل من الله وتنزيل من غيره؟! تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ولِمَ نذهب بعيدًا؟ إن نفس الآية التي استدل بها استدلالَه الفاسد القاطع تقطع ببطلانه، بل إن نفس الحرف الذي استدل به يقضي بفساد استدلاله؛ فإن (من) تأتي في لسان العرب على خمسة عشر وجهًا[1]:

أحدها: ابتداء الغاية، وهو الغالب عليها، كقوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [الإسراء: ١]، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيۡمَٰنَ﴾ [النمل: ٣٠]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الرعد: ١] من هذا النوع.

الثاني: التبعيض، نحو: ﴿مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وعلامتها إمكان سد (بعض) مسدَّها.

الثالث: بيان الجنس، نحو: ﴿مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَا﴾ [فاطر: ٢]، وقوله: ﴿مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ﴾ [الفتح: ٢٩]، فإن (من) للتبين لا للتبعيض أي الذين آمنوا هم هؤلاء. ومثله: ﴿ٱلَّذِينَ ٱسۡتَجَابُواْ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ مِنۢ بَعۡدِ مَآ أَصَابَهُمُ ٱلۡقَرۡحُۚ لِلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ مِنۡهُمۡ وَٱتَّقَوۡاْ أَجۡرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٧٢]، وكلُّهم محسن ومتّقٍ. ومثله: ﴿وَإِن لَّمۡ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٧٣]، فالمَقُول فيهم ذلك كلهم كفار.

الرابع: التعليل، نحو: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ﴾ [نوح: ٢٥].

---

(١) انظر: «مغني اللبيب» لابن هشام الأنصاري (٢/ ١٤-١٧).

الخامس: البدل، نحو: ﴿أَرَضِيتُم بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا مِنَ ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [التوبة: ٣٨].

السادس: مرادفة (عن)، نحو: ﴿فَوَيْلٌ لِّلْقَٰسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٢].

السابع: مرادفة (الباء)، نحو: ﴿يَنظُرُونَ مِن طَرْفٍ خَفِىٍّ﴾ [الشورى: ٤٥] وقال آخرون إنها للابتداء.

الثامن: مرادفة (في)، نحو ﴿إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ﴾ [الجمعة: ٩].

التاسع: موافقة (عند)، نحو: ﴿لَن تُغْنِىَ عَنْهُمْ أَمْوَٰلُهُمْ وَلَآ أَوْلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: ١٠]، وقيل بل هي للبدل.

العاشر: مرادفة (ربما) وذلك إذا اتصلت بـ (ما)، كقوله: «وإنا لما نضرب الكبش ضربة * على رأسه تلقي اللسان من الفم»، وقيل بل (من) ابتدائية، و(ما) مصدرية.

الحادي عشر: مرادفة (على)، نحو: ﴿ وَنَصَرْنَٰهُ مِنَ ٱلْقَوْمِ﴾ [الأنبياء: ٧٧]، وقيل على التضمين أي منعناه منهم بالنصر.

الثاني عشر: الفصل وهي الداخلة على ثاني المتضادين، نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠]، وقيل بل (من) ابتدائية أو بمعنى (عن).

الثالث عشر: الغاية، تقول: رأيته من ذلك الموضع، فجعلته غاية لرؤيتك، أي محلاً للابتداء والانتهاء، وقيل بل هي للابتداء.

الرابع عشر: التنصيص على العموم وهي الزائدة، في نحو: «ما جاءني من رجل» فإنه قبل دخولها يحتمل نفي الجنس ونفي الوحدة، ولهذا يصح أن يقال: بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول (من).

الخامس عشر: توكيد العموم وهي الزائدة، في نحو «ما جاءني من أحد أو من ديار»، فإن أحدَ أو ديار صيغتا عموم وشرط، زيادتها في النوعين ثلاثة أمور:

(أحدها) تقدم نفي أو نهي أو استفهام بهل، نحو: ﴿وَمَا تَسۡقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعۡلَمُهَا﴾ [الأنعام: ٥٩]، وقوله: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ فَٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ هَلۡ تَرَىٰ مِن فُطُورٖ﴾ [الملك: ٣]، وتقول: لا يقم من أحد.

(الثاني) تنكير مجرورها.

(والثالث) كونه فاعلاً أو مفعولاً به أو مبتدأ.

وخلاصة الأمر: أن السياق هو الذي يحدد المراد (بمن) فإذا نظرنا في سياق قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ﴾ [فاطر: ٣١] يتبين المراد (بمن) فهي لبيان الجنس، مثل قوله: ﴿مَّا يَفۡتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحۡمَةٖ فَلَا مُمۡسِكَ لَهَاۖ﴾ [فاطر: ٢]. فتكون الآية دالة على أن الكتاب كله هو الحق، فتتطابق دلالتها مع دلالة قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِيٓ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ ٱلۡحَقُّ﴾ [الرعد: ١].

وصدق الله القائل: ﴿بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞۚ وَلَكُمُ ٱلۡوَيۡلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ١٨].

الشبهة التاسعة: السبع المثاني غيرُ القرآن

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «بقي علينا أن نوضح ما هي السبع المثاني: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧].

١) لقد عطف القرآن على السبع المثاني، فهذا يعني أن القرآن شيء والسبع المثاني شيء آخر، وأن السبع المثاني ليست جزءًا من القرآن، وقد وضعها الله سبحانه وتعالى قبل القرآن؛ حيث ميّزها عليه بالأفضلية من ناحية المعلومات.

٢) لا يمكن أن يكون القرآن جزءًا من السبع المثاني؛ لأن السبع المثاني سبع آيات، والقرآن أكثر من ذلك.

٣) وجب أن يكون هناك تجانس ما بينهما حتى يتم عطف أحدهما على الآخر، فإذا تم عطف القرآن على أمّ الكتاب، فوجْهُ التجانس بينهما أنهما موحيان من الله.. وهكذا نرى عندما عطف ﴿ثَيِّبَٰتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحريم: ٥] أن الثيب غير البكر ولكن كلاهما من النساء. ونقول الآن: بما أن القرآن العظيم هو نبوة محمد ﷺ والنبوة علوم، فهذا يعني أن السبع المثاني هي من النبوة وفيها علوم. وهكذا نفهم قول النبي ﷺ- إن صح-: «أَلاَ إِنِيِّ أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»[(١)] هذا جزء من حديث أخرجه أبو داود (انظر: مختصر تفسير ابن كثير ج١ ص١٢) ما هو إلا تعليق على هذه الآية. فإذا كانت السبع المثاني هي مثل القرآن فهذا يعني

---

(١) رواه أحمد (٤/ ١٣٠)، وأبو داود (٤٦٠٤)، وغيرهما بنحوه، وصححه الألباني (مشكاة المصابيح ح١٦٣).

أن المعلومات الواردة فيها لا تقل كماً ونوعًا عن المعلومات الواردة في القرآن، ولكن جاءت بطريقة تعبيرية مختلفة عن طريقة القرآن.

٤) لقد ميز السبع المثاني عن القرآن بأن أطلق عليها مصطلح ﴿أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ﴾ [الزمر: ٢٣] وذلك في قوله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ﴾ [الزمر: ٢٣] فقد أطلق على القرآن مصطلح الحديث، وأطلق على السبع المثاني مصطلح أحسن الحديث؛ حيث إنه تم تمييزها، وهذا التمييز بأن القرآن آيات متشابهات فقط، وأحسن الحديث يحمل بالإضافة إلى التشابه صفة المثاني ﴿كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، أمّا القرآن فكتاب متشابه فقط. فما هي المثاني؟

جاء في مقاييس اللغة ما يلي: «الثاء والنون والياء أصلٌ واحد، وهو تكرير الشيء مرتين، أو جعله شيئينْ متواليَينْ أو متباينَينْ». وجاء فيه: «المثناةُ»: طرف الزمام في الخشاش». وإنما يثنى الشيء من أطرافه فالمثاني هي الأطراف.. ومن هنا كان لكل سورة مثناة أي طرف فالمثاني إذًا أطراف السور، وهي إذًا فواتحها.

يبدو لنا أنه من خلال الأولى أن نسمي الفاتحة بالسبع المثاني؛ لأن الفاتحة هي سبع آيات في فاتحة واحدة هي فاتحة الكتاب. ولكن السبع المثاني هي سبع آيات، كل منها فاتحة. أي هي سبع آيات وهي في الوقت نفسه سبع فواتح. فيبقى احتمال واحد. بما أن الكتاب واحد، وبما أنه مؤلف من ١١٤ سورة، فيلزم أن تكون السبع المثاني هي سبع فواتح للسور، كل منها آية منفصلة في ذاتها. فإذا نظرنا إلى فواتح السور نرى فيها السبع المثاني، وهي:

١ - الم، ٢- المص، ٣- كهيعص، ٤- يس، ٥- طه، ٦- طسم، ٧- حم.

فإذا سأل سائل: ما هي إذًا: الر، المر، طس، ن، ق، ص؟

أقول: هذه حروف كلٌّ منها جزءٌ من آية، وليس آية منفصلة تامة في ذاتها. فالآية الأولى في سورة نون هي ﴿نٓۚ وَٱلۡقَلَمِ وَمَا يَسۡطُرُونَ﴾ [القلم: ١]. أما الآية الأولى في سورة البقرة فهي ﴿الٓمٓ﴾ [البقرة: ١]، وأما ﴿عٓسٓقٓ﴾ [الشورى: ٢] فهي ليست فاتحة لسورة؛ لأنها الآية الثانية في سورة الشورى، والآية الأولى هي ﴿حمٓ﴾ [الشورى: ١] فإذا نظرنا إلى عدد الحروف «الأصوات» الموجودة في الآيات السبع المذكورة أعلاه نراها تتألف من «١١» أحد عشر حرفًا «صوتًا» هي:

١- الألف، ٢- اللام، ٣- الميم، ٤- الصاد، ٥- الكاف، ٦- الهاء، ٧- الياء، ٨-العين، ٩- السين، ١٠- الطاء، ١١- الحاء.

وإذا أخذنا بقية الحروف «الأصوات» الموجودة في الر، المر، طس، عسق، ن، ق، ص، والتي لا تشكّل آياتٍ منفصلةً في ذاتها كبداية وفيها آية واحدة ليست كبداية هي عسق، فنرى أن فيها ثلاثة حروف «أصوات» غير موجودة في آيات السبعة الفواتح وهي:

١- القاف، ٢- الراء، ٣- النون.

فمن هذه الأصول تتألف كلمة «القرآن» لأن كلمة القرآن مشتقة من «قرأ» ومعنى «ق ر أ» الجمع كما في المقاييس، وكذا معنى «ق ر ن»، وعليه فالقراءة والقرن جمع وفيها استقراء ومقارنة. وإذا أضفنا الحروف «الأصوات» الثلاثة الإضافية إلى السبعة الفواتح التي تشتمل على أحد عشر حرفًا، يصبح المجموع أربعة عشر حرفًا «صوتًا» مختلفًا أي «٧ × ٢» وهذه هي أيضًا سبع مثان»[١].

الجواب:

يستدلّ المهندس شحرور على أن السبع المثاني غير القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ سَبۡعٗا مِّنَ ٱلۡمَثَانِي وَٱلۡقُرۡءَانَ ٱلۡعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧]، **والآية دليل عليه لما يأتي:**

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٩٦.

أولاً: اعتمادًا على ما سبق بيانه في الوجهين السابقين تكون (من) في قوله: ﴿مِّنَ ٱلۡمَثَانِي﴾ لبيان الجنس، والعطف إمّا أن يكون من باب عطف العام على الخاص، أو من باب عطف الصفات.

فعلى الأول: تكون السبع المثاني هي الفاتحة، ووصفت بالمثاني لأنها تثنى في كل ركعة، ويكون القرآن العظيم هو كل الكتاب، والتي تمثل الفاتحة جزءًا منه.

وعلى الثاني: تكون السبع المثاني والقرآن العظيم صفتينْ للفاتحة، ودليله ما رواه البخاري من حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه قال ﷺ: «أم القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم»[1].

قال الإمام ابن كثير: (فهذا نصٌّ بأن الفاتحة السبع المثاني والقرآن العظيم، ولكن لا ينافي وصف غيرها من السبع الطوال بذلك لما فيها من هذه الصفة، كما لا ينافي وصف القرآن بكماله بذلك أيضًا، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزمر: ٢٣]، فهو مثاني من وجهٍ ومتشابه من وجه، وهو القرآن العظيم أيضًا. كما أنه ﷺ لما سئل عن المسجد الذي أسِّس على التقوى فأشار إلى مسجده، والآية نزلت في مسجد قباء، فلا تنافي، فإن ذكر الشيء لا ينفي ذكر ما عداه إذا اشتركا في تلك الصفة، والله أعلم)[2].

ويؤكد هذا التفسير ما رواه البخاري من حديث أبي سعيد بن المعلَّى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وفيه قال ﷺ: «ألا أعلمك أعظم سورة في القرآن قبل أن أخرج من المسجد؟» فذهب النبي ﷺ ليخرج، فذكرت فقال: «"الحمد لله رب العالمين" هي السبع المثاني والقرآن الذي أوتيته»[3]. فلكَوْن سورة الفاتحة هي أعظم سورة في القرآن سُميت بالقرآن العظيم، ولا يمنع أن يوصف القرآن كله بأنه القرآن العظيم، كما سبق بيانه.

---

(١) البخاري (٤٧٠٤).

(٢) «تفسير القرآن العظيم» لابن كثير (٤/ ٥٤٧).

(٣) البخاري (٤٤٧٤).

ثانيًا: يتناقض المهندس شحرور مع نفسه فيقول إن القرآن أكثر من السبع المثاني، ثم يقول السبع المثاني مثل القرآن، بمعنى أن المعلومات الواردة فيها لا تقل كماً ونوعًا عن المعلومات الواردة في القرآن، ولكن جاءت بطريقة تعبيرية مختلفة عن طريقة القرآن. والسؤال: كيف يكون القرآن أكثر من السبع المثاني، وتكون المعلومات الواردة في كل منهما متساوية كماً ونوعًا؟! لم يبين المهندس شحرور تلك الكيفية، ولم يضرب لنا مثالاً، إذ كيف تكون المعلومات الواردة في "الم" تساوي سبع القرآن؟ وإذا انعدم الدليل لم يكن للدعوى وزنٌ عند العقلاء.

ثالثًا: المثاني مفردها مثناة، وهي إمّا من التثنية بمعنى التكرار والإعادة، أو من الثني بمعنى الكف والطي أي ردّ بعض الشيء على بعضه. فعلى المعنى الأول تكون المثاني ما يتكرر ويعاد، وعلى المعنى الثاني تكون بمعنى ما تعوج وانثنى أي المحل الذي حدث فيه الثني والطي، ومنه جاء الثني بمعنى الإخفاء في قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُواْ﴾ [هود: ٥]، أي يجنون ويطوون ما فيها من بغض وعداوة، ويسترونه استخفاءً من الله بذلك. ويقال ثني الثوب لما كف من أطرافه، والجمع أثناء[1]. ولنرجع إلى المهندس شحرور، فنجد أنه قد خالف لسان العرب من عدة وجوه:

(أولها) أنه اعتبر لفظ (المثاني) مرادفًا للأطراف. فقال: (أي طرف، فالمثاني هي الأطراف.. ومن هنا كان لكل سورة مثناه أي طرف فالمثاني إذًا أطراف السور، وهي إذًا فواتحها)[2]. وهذا باطل في لسان العرب، وفي مذهبه. أما بطلانه في لسان العرب فلأن إطلاق المثاني على الأطراف في لسان العرب يختص بما كفّ من الأطراف لا مطلق الأطراف. وأمّا بطلانه في مذهبه فلأن المهندس شحرور لا يؤمن بالترادف؛ فما بالُه يؤمن به هنا ويكفُر به مِن قَبل. أضف إلى ذلك انتقاله الباطل من الأطراف إلى فواتح السور،

---

(١) انظر: «لسان العرب» (ثني)، و«القاموس المحيط» (باب الياء، فصل الثاء).

(٢) «الكتاب والقرآن» ص٩٦.

فهل طرف السورة فاتحتها فقط؟ ولماذا لا يعد آخرها طرفًا؟!

(والثاني) أنه اعتبر (٧×٢ أي أربعة عشر حرفًا) هي أيضًا سبع مثان، مع أنه لم يكرر السبع مرتينْ حتى يصل إلى أربعة عشر حرفًا، بل إنه ضم ثلاثة أحرف إلى أحد عشر حرفًا فصار المجموع أربعة عشر حرفًا، وهذا جمع وليس تكرار، فلم يتحقق معنى التكرار حتى تطلق القول بأنها السبع المثاني.

(والثالث) أنه استعمل (المثاني)- وهي من قبيل المشترك اللفظي- في المعنيين معًا، بعد تحريفهما، والمشترك يبحث له عن مبين للمراد منه ليتعين أحد معانيه المحتملة ويزول الإبهام. فهل يمكن أن نقول إن المراد بقوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨] الطهر والحيض معًا؟

الشبهة العاشرة:
آيات السبع المثاني ليست عربية وإنما أصوات إنسانية

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «هناك آيات في الكتاب غير عربية وهي آيات السبع المثاني؛ حيث إنها ليست بلسان عربي وإنما هي أصوات إنسانية، أي أن: «الم، ويس» ليست عربية ولا تركية ولا إنكليزية... الخ. بل هي ألفاظ مركبة من أصوات تتألف منها اللغات الإنسانية قاطبة. فمثلاً لفظة «يس» تتألف من صوتي الياء والسين وهما موجودان في كل ألسن أهل الأرض دون استثناء، وكذلك لفظة «الر» المؤلفة من أصوات الهمزة واللام والراء هي أصوات موجودة في كل لغات أهل الأرض فهذه الألفاظ ليست عربية ولا غير عربية؛ لأن اللفظة في لسان ما تتألف من أصوات «دال» ترتبط بمعنى وهو المدلول «المعنى في الذهن». ولو كانت لفظة «الم» أو لفظة «يس» عربية لما مضى أربعة عشر قرنًا على نزولها وما زلنا لا نفهمه»[١].

الجواب:

يتناقض المهندس شحرور مرة أخرى عندما يقرر أن الكتاب- بأقسامه المزعومة- عربي، ثم يأتي في نفس الصفحة فينفي ما أثبته ويقول: (هناك آيات في الكتاب غير عربية وهي آيات السبع المثاني؛ حيث إنها ليست بلسان عربي وإنما هي أصوات إنسانية)[٢].

---

(١) الكتاب والقرآن ص ١١٣.

(٢) «الكتاب والقرآن» ص١١٣.

ومحاولة إثبات أن تلك الأصوات ليست عربية ولا تركية ولا انجليزية...الخ، وإنما هي أصوات موجودة في كل لغات أهل الأرض لا ترفع هذا التناقض، وإنما توقعه في تناقض آخر، ففي نفس الفقرة يختم الكلام ويقول: (فهذه الألفاظ ليست عربية ولا غير عربية) فينقض بذلك تصريحه في صدر الفقرة بأنها آيات غير عربية.

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن تلك الأصوات ليست موجودة في كل لغات أهل الأرض كما ادّعى، وإلا فأين الحاء والعين في اللغة الإنجليزية؟!

ولم تكن تلك آخر التناقضات فالمهندس شحرور عندما أراد أن يثبت عدم عربية تلك الأصوات قال: «فهذه الألفاظ ليست عربية ولا غير عربية؛ لأن اللفظة في لسان ما تتألف من أصوات «دال» ترتبط بمعنى وهو المدلول «المعنى في الذهن» ولو كانت لفظة «الم» عربية أو لفظة «يس» عربية لما مضى أربعة عشر قرنًا على نزولها وما زلنا لا نفهمه»[(١)].

وهذا الكلام يهدم ادعائه السابق بأن المعلومات الواردة في السبع المثاني لا تقل كماً ونوعًا عن المعلومات الواردة في القرآن.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يدل على أن تلك الآيات، التي يعتبرها المهندس شحرور مُيِّزت عن القرآن؛ لأنها سبقت القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ [الحجر: ٨٧] مخالفًا بذلك إجماع أهل اللغة على أن الواو لا تقضي الترتيب في الأفضلية دومًا، نقول تلك الآيات إذًا غير مفهومة، أي معطلة عن العمل طوال أربعة عشر قرنًا بنصِّ كلامه. وهل يتصور سكوت المكذبين المعاندين للرسول ﷺ عن آيات لا يفهمونها، يتلوها عليهم رسول الله ﷺ صباح مساء دون أن ينتهزوا هذه الفرصة ليطعنوا في القرآن؟!

ومن جهة ثالثة: فإن هذا الكلام يمثل اعترافًا بأن الألفاظ في اللسان العربي تدل على مدلولات بعينها، وهي المعاني الذهنية لمسميات تلك الألفاظ، ولازمه أن أي تغيير في تلك المعاني يعد تحريفًا ولو كان تحت مسمى التأويل أو الاجتهاد. وهذا يناقض وينقض المشروع الشحروري من أساسه.

---

(١) المصدر السابق ص١١٣.

الشبهة الحادية عشر: الفرقان يمثل الأخلاق المشتركة بين الديانات السماوية

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «الذكر: هو الصيغة اللغوية الإنسانية للكتاب كله والذي جاء بلسان عربي مبين، وهو الصيغة التعبدية بغض النظر عن فهم المضمون، وهو الذي تكفل الله بحفظه، وهو محدث كله. الفرقان: وهو الوصايا العشر التي جاءت إلى موسى وعيسى ومحمد وهي الآيات (١٥١/ ١٥٢/ ١٥٣) من سورة الأنعام، وهو جزء من أمّ الكتاب، وهو الأخلاق المشتركة بين الديانات السماوية، وجاء إلى موسى منسوخًا على الألواح مفروقًا عن الكتاب»[١].

الجواب:

من التقاسيم المبتدعة للمهندس شحرور جعله الفرقان محصورًا في الآيات (١٥١-١٥٣) من سورة الأنعام، واعتباره جزءًا من أمّ الكتاب، ويمثل الأخلاق المشتركة بين الديانات السماوية.

وهذا تقوُّلٌ على الله بغير علم؛ وذلك للآتي:

أولاً: أتى لفظ «الفرقان» في ستة مواضع من كتاب الله: اثنان منها في سورة البقرة في الآيتين (١٨٥،٥٣)، وفي الآية الرابعة من سورة آل عمران، وفي سورة الأنفال الآية

(١) المصدر السابق ص٢١٥.

(٤١)، وفي سورة الأنبياء الآية رقم (٤٨)، وفي الآية الأولى من سورة الفرقان على اختلاف في الموصوف في تلك المواضع. والسؤال: ما وجه اختصاص سورة الأنعام بالفرقان؟ فلا عقل، ولا لغة، ولا قرآن، ولا حديث، ولا أثر، ولا قول لعالم معتبر؛ يمكن أن يستدلّ به على هذا التخصيص.

ثانيًا: الفرقان في الأصل مصدر كالغفران، أطلق على الفاعل مبالغة، فهو الفصل بين الحق والباطل، والحلال والحرام[(١)]، ولا ينحصر ذلك الوصف في آيات سورة الأنعام؛ فهذا ابن كثير يفسر لماذا سمَّى الله القرآن كلَّه فرقانًا في مطلع سورة الفرقان؛ فيقول: (ولهذا سماَّه ها هنا الفرقان؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، والغي والرشاد، والحلال والحرام)[(٢)].

ثالثًا: هل لزامًا أن تكون آيات الفرقان هي الآيات المشتركة بين الديانات السماوية فقط؟ ومن الذي يثبت هذا الاشتراك بعد ما عملت يدُ التحريف في الكتب السابقة؟!

ثم إن آيات سورة الأنعام ليست الوحيدة التي تتحدث عن الأخلاق والأحكام المشتركة بين الديانات السماوية، فآيات القصاص والصيام وغيرها تصرّح باشتراكنا مع مَن قبلنا في فرضها.

---

(١) انظر: «تفسير الطبري» (٢/ ٧٠)،(٣/ ٤٤٨)، و«تفسير ابن كثير» (١/ ٢٦١، ٥٠٢).

(٢) «تفسير ابن كثير» (٦/ ٩٢).

الشبهة الثانية عشر: السورة المحكمة الوحيدة في الكتاب هي سورة التوبة

بيان الشبهة:

يقول المهندس شحرور: «إن النتيجة الأساسية التي نستنتجها من تفصيل الكتاب أن هناك سورًا في الكتاب كلها قرآن، وسورًا في الكتاب فيها قرآن وأمّ الكتاب معًا، وسورًا فيها أمّ الكتاب فقط، فإذا كان هناك سورة كلها من أمّ الكتاب أي أن كل آياتها محكمات فتصبح السورة محكمة، وفعلاً هناك سورة واحدة فقط في الكتاب محكمة ليس فيها قرآن، وقد نبَّهنا الله لهذا في سورة محمد في قوله: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوۡلَا نُزِّلَتۡ سُورَةٞۖ فَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ مُّحۡكَمَةٞ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلۡقِتَالُ رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ يَنظُرُونَ إِلَيۡكَ نَظَرَ ٱلۡمَغۡشِيِّ عَلَيۡهِ مِنَ ٱلۡمَوۡتِۖ فَأَوۡلَىٰ لَهُمۡ﴾ [محمد: ٢٠] في هذه السورة قال: سورة محكمة، قال عنها محكمة للتعريف أي ليميّزها عن بقية السور، ولو كانت كل السور في الكتاب محكمة لما قال سورة محكمة، ثم لاحظ كيف جاء الإنزال والتنزيل للفظة «سورة». فعندما ذكر التنزيل لم يعطِ أي معلومات في قوله ﴿لَوۡلَا نُزِّلَتۡ سُورَةٞۖ﴾ وعندما ذكر الإنزال للسورة أتبعها بمعلومات للإدراك في قوله: ﴿فَإِذَآ أُنزِلَتۡ سُورَةٞ مُّحۡكَمَةٞ﴾.

فإذا تصفحنا الكتاب نرى أن هذه السورة المحكمة هي سورة التوبة التي تبدأ بالآية ﴿بَرَآءَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ﴾ [التوبة: ١] ثم نرى أن هذه هي السورة الوحيدة في الكتاب التي لا تبدأ بـ«بسم الله الرحمن الرحيم» والسبب في ذلك هو عدم وجود أي آية من آيات القرآن فيها، وبالتالي لا يمكن أن يكون اسم الرحمن في البسملة لقوله ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢] لذا حذفت البسملة كلها لأن القرآن كله

رحماني حيث إن آية ﴿عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: ٢] لا تعني أنه علمه للآخرين بمعنى العملية التعليمية، ولكنها تعني أنه وضع اسمه الرحمن علامةً للقرآن لكي يميز. وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم واعين لهذه الحالة تمامًا حيث وضعوها سورة لوحدها ولم يعتبروها تتمة لسورة الأنفال. فإذا أردنا أن نقارن بين سورتين في الكتاب إحداهما محكمة تمامًا والأخرى متشابهة تمامًا «قرآن فقط» فما علينا إلا أن ننظر إلى سورة التوبة «كلها محكم» وسورة الصافات «كلها متشابه» فإن ما نراه بشكل واضح هو اختلاف المواضيع واختلاف الصياغة، فسورة الصافات هي من أعقد السور في الكتاب. ولو سألني سائل: هل عدد آيات المتشابه «القرآن» أكثر أمْ عدد آيات الحكم «أمّ الكتاب»؟ لقلت: إن عدد آيات لمتشابه أكثر بكثير من عدد آيات المحكم «أمّ الكتاب» لأن هناك أكثر من سورة واحدة في الكتاب كلها قرآن»[(١)].

الجواب:

ادَّعى المهندس شحرور أن سورة التوبة هي السورة الوحيدة في الكتاب التي ليس فيها آية من القرآن، وأن كل آياتها محكمة، وهي المعنية بقوله تعالى في سورة محمد: ﴿وَيَقُولُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌۖ فَإِذَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ مُّحْكَمَةٌ وَذُكِرَ فِيهَا ٱلْقِتَالُ رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ ٱلْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنَ ٱلْمَوْتِۖ فَأَوْلَىٰ لَهُمْ﴾ [محمد: ٢٠]، وأنها لم تبدأ بـ (بسم الله الرحمن الرحيم)؛ لأنه ليس فيها قرآن، والقرآن كله رحماني؛ لأن الله قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢]، أي وضع على القرآن اسم الرحمن كعلامة لكي يميزه عن غيره.

وتنزّلاً مع المهندس شحرور سنناقش كلامه بمنطقه هو، ونبطل مزاعمه بيده لا بيد غيره. فالمحكمات عند المهندس شحرور تعني الأحكام، والقرآن المتشابه عنده يضم

(١) الكتاب والقرآن ص ١١٣.

آيات العقيدة من خَلق وبعث وحساب، وجنة ونار، وأسماء الله الحسنى، وكل القصص القرآني. فإذا تصفحنا سورة التوبة وجدنا آيات كثيرة تدخل ضمن آيات القرآن- بحسب تقسيمه المزعوم- مما يبطل ادّعاء أن سورة التوبة كلها محكمة.

ومن أمثلة تلك الآيات قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨]، وقوله: ﴿يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ ﴿٢١﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥٓ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [التوبة: ٢١-٢٢].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿٣٢﴾ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۗ وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٣٥﴾ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ

كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٠-٣٦].

وكذا قوله تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوۡلَىٰنَاۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١]، وقوله: ﴿أَلَمۡ يَأۡتِهِمۡ نَبَأُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ قَوۡمِ نُوحٖ وَعَادٖ وَثَمُودَ وَقَوۡمِ إِبۡرَٰهِيمَ وَأَصۡحَٰبِ مَدۡيَنَ وَٱلۡمُؤۡتَفِكَٰتِۚ أَتَتۡهُمۡ رُسُلُهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِۖ فَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيَظۡلِمَهُمۡ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ﴾ [التوبة: ٧٠]، وقوله: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةٗ فِي جَنَّٰتِ عَدۡنٖۚ وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٧٢]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۚ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٖ﴾ [التوبة: ١١٦].

وجاء ذكر الرحمة في قوله تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ١٢٨]؛ وذكر الرحمة هنا يكشف تحريف المهندس شحرور الذي ينفي الرحمانية عن أمّ الكتب ويخص بها آيات معينة بزعمه.

وهل الأحكام إلا رحمة من الله بعباده؟!

وهل يتساوى في مذهب المهندس شحرور قولُ الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ ١ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ﴾ [الرحمن: ١-٢] بقوله: (الرحمن علم القرآن) باسمه الرحمن)؟! سبحانك هذا بهتان عظيم!!



يشتمل على فصلين:

الفصل الأول: منطلقات التأويل العصري.

الفصل الثاني: منهج التأويل العصري.



منطلقات التأويل العصري

يشتمل على:

المبحث الأول: منطلق التغريب.

المبحث الثاني: الاتجاه الإنساني.

المبحث الثالث: تقديم العقل على النقل.

المبحث الرابع: أولوية الواقع.

المَبْحَثُ الأوَّلُ

منطلق التغريب

يشتمل على:

الشبهة الأولى: يجب الرجوع إلى الإسلام الأصلي، ونبذ إسلام الفقهاء كالشافعي.

الشبهة الثانية: يجب إعادة تأويل النصوص الدينية كما فعلت أوروبا في نهضتها.

الشبهة الثالثة: استطاعت النظرية التأويلية الغربية حل إشكالات النصوص الدينية.

الشبهة الأولى: يجب الرجوع إلى الإسلام الأصلي، ونبذ إسلام الفقهاء كالإمام الشافعي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وبعبارة أخرى، كان كلٌّ من الإمام الشافعي والأشعري[(١)] يؤسّسان (سلطة النصوص) في مواجهة تيارات أخرى تحاول أن تؤسّس سلطة العقل، دون أن تهدر - بالطبع - مجالَ فاعلية سلطة النصوص»[(٢)].

ويقول الدكتور محمد أركون: «ولكن من الضروري القيام بالتمهيد لتحرياتنا واستكشافاتنا اللاحقة، وتبيان كيف أن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورَها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية. في الواقع، إن الإمام الشافعي بترسيخه للمحكمة (أو المحاجة) القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث، هذه النصوص المقطوعة عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الإمام الشافعي في آن؛ أقول إذ فعل ذلك فإنه قد أراد الحطَّ من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي

---

(١) هو علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن الصحابي أبي موسى عبد الله بن قيس الأشعري، أبو الحسن الأشعري البصري، إمام المتكلمين، وإليه تنسب الطائفة الأشعرية، ولد سنة ٢٦٠هـ وقيل ٢٧٠هـ، أخذ الفقه عن ابن سريج وغيره، والكلام على شيخ المعتزلة أبي علي الجبائي، ثم رجع عن الاعتزال، وأظهر ذلك، من مصنفاته: «مقالات الإسلاميين»، و«الإبانة عن أصول الديانة»، توفي سنة ٣٢٤هـ وقيل غير ذلك. انظر: «وفيات الأعيان» لابن خلكان (٣/ ٢٨٤)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٥/ ٨٥)، و«شذرات الذهب» لابن العماد (٢/ ٣٠٠).

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٨.

واستحسان. كانت هذه الاجتهادات ستستوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الإسلام وتبتعد قليلًا أو كثيرًا عن المعيار الأصلي النموذجي والمثالي. ولم يكتفِ بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنما جعله متعاليًا مقدسًا عن طريق تقنيات الاستدلال: أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموع نصية ناجزة إلهية أو نبوية. كان **جوزيف شاخت** قد بيَّن كل ذلك (كل هذه الآلية والتقنية) بشكل واضح وبرهن عليه. بقى علينا نحن استخلاص النتائج والتوجهات التي تطبع بها منهجية الإمام الشافعي العلاقة بين الحقيقة والتاريخ»[١].

ويقول جمال البنا: «ولما كانت المرأة المسلمة التقليدية لا تتسامح في إبداء الشعر، وترى أن هذا هو الفرق بين المسلمة الملتزمة وغيرها، فنحن نرى في هذا غلبة الالتزام بالفقه التقليدي -وليس بالإسلام الموضوعي- ومن ثم فإنه لزوم ما لا يلزم، ومن الممكن تحقيق التعادل ما بين المرأة الإنسان والمرأة الأنثى مع الكشف عن الشعر لأنه لا يحيف على المرأة الإنسان (وهو ما يعني ما لا يجاوز قواعد الاحتشام) وننصح المرأة المسلمة بأن لا تتصلب في هذه النقطة، لأن الأمر جاوز إظهار الشعر بكثير، ووصل إلى صور عديدة من العري»[٢].

ويقول: «فالإسلام الذي يتعبد به المسلمون اليوم في أربعة أقطار الأرض ليس هو إسلام الله والرسول، ولكنه إسلام الفقهاء والمذاهب التي وضعت منذ أكثر من ألف عام»[٣].

ويقول المستشار العشماوي: «ذلك أن الفقهاء المسلمين انتهجوا نهج اليهود واعتبروا أن الفقه الصادر عنهم هم، هو من شريعة الإسلام... وبهذا كان هذا الخلط بين المقدس

---

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٧٤.

(٢) «الحجاب» ص ١٨.

(٣) المصدر السابق ص ٧٧.

والمؤنس أول الإسرائيليات التي دخلت إلى الفكر الإسلامي والتي يتعين أن تكون أول نقطة يبدأ بتصحيحها الخطاب الديني الجديد، ليكون ما لله لله، وما للناس للناس»[(١)].

الجواب:

إن لم نستطع أن نعيش الوهم مع العصرانيين فلا أقل من أن نبحث عن تفسير لهذا الوهم. وحتى تتضح معالم الصورة يجدر الإشارة لشخصيتَيْن، واحدة في التاريخ القديم، والأخرى في التاريخ الحديث.

الأول: بولس (ولد في العام الثاني الميلادي)

«الاسم الأصلي لبولس هو «شاؤول» وهو كما يبدو من سيرته شخصية تآمرية ذات عبقرية عقائدية، ويظهر أنه كان ينفّذ تعاليم المحكمة اليهودية العليا «سارندرين»؛ حيث كان أستاذه عمانوئيل أحدَ أعضائها[(٢)] وقد اشتهر - أول حياته - باضطهاد المسيحيّين، ثم تحول فجأة ليصبح الشخصية المسيحية الأولى والقطب الكنسي الأعظم، ومنذ ظهوره إلى الآن لم يحظَ أحدٌ في تاريخ الكنيسة بمثل ما حظي به من التقديس والإجلال. إلا أن «أحرار المفكرين» الأوروبيّين لم يخفوا عداواتهم له، حتى أن الكاتب الإنجليزي «نبتام» ألف كتاب سماّه «يسوع لا بولس» ومثله «غوستاف لوبوف» في «حياة الحقائق» أمّا المؤرخ «ويلز» - وهو من المعتدلين - فقد عقد فصلاً بعنوان «مبادئ أضيفت إلى تعاليم يسوع»، قال فيه: «وظهر للوقت معلم آخر عظيم يعدُّه كثير من الثقات العصريين المؤسسَ الحقيقي للمسيحية، وهو شاؤول الطرطوسي، أو بولس، والراجح أنه كان يهودي المولد، وإن

---

(١) «الفقهاء المسلمون انتهجوا نهج اليهود» مقال للمستشار محمد سعيد العشماوي، موقع شفاف الشرق الأوسط على الشبكة العنكبوتية، بتاريخ ٥ ديسمبر ٢٠٠٤.

(٢) انظر: «محاضرات في النصرانية» لمحمد أبو زهرة ص٨٤، والسارندرين: محكمة يهودية تخطط منذ القدم لمستقبل اليهود، وتعمل للقضاء على عقائد وأخلاق الأميين، ومقرها الحالي بأمريكا، وجهازها التنظيمي الأعلى يسمى» كيهيلا»، ومنهجها العملي يسير وفق التلمود.

كان بعض الكتاب اليهود ينكرون ذلك، ولا مراء أنه تعلم على أساتذة من اليهود، بيد أنه كان متبحرًا في لاهوتيات الإسكندرية الهيلينية... وهو متأثر بطرائق التعبد الفلسفي للمدارس الهيلنتسية وبأساليب الرواقيين، كان صاحب نظرية دينية ومعلماً يعلم الناس قبل أن يسمع بيسوع الناصري بزمن طويل، ومن الراجح جدًّا أنه تأثر بالمثرائية، إذ هو يستعمل عبارات عجيبة الشبه بالعبارات المثرائية، ويتضح لكل من يقرأ رسائله المتنوعة جنبًا إلى جنب مع الأناجيل أن ذهنه كان مشبعًا بفكرة، لا تبدو قطّ بارزةً قوية فيما نقل عن يسوع من أقوال وتعاليم، ألا وهي فكرة الشخص الضحية الذي يقدم قربانًا لله كفارةً عن الخطيئة. فما بشر به يسوع كان ميلادًا جديدًا للروح الإنسانية، أمّا ما علمه بولس فهو الديانة القديمة، ديانة الكاهن والمذبح وسفك الدماء طلبًا لإرضاء الإله».

ولم يرَ بولس يسوع قط، ولابد أنه استقى معرفته بيسوع وتعاليمه سماعًا من التلاميذ الأصليّين، ومن الجلي أنه أدرك الشيء الكثير من روح يسوع ومبدأه الخاص بالميلاد الجديد، بيد أنه أدخل هذه الفكرة في صرحِ نظامٍ لاهوتي، ذلك بأنه وجد الناصريين ولهم روح ورجاء، وتركهم مسيحيين لديهم بداية عقيدة»[(١)].

ولم يسلم الأمر لبولس بسهولة؛ ففي القرون الثلاثة الأولى، التي تسميها الكنيسة «عصر الهرطقة»، شهدت صراعًا محتدمًا بين أتباع بولس وبين منكرة التثليث وعلى رأسهم «أريوس»، ولم يكتب النصر النهائي للثالوثيّين إلا في مجمع نيقية ٣٢٥ م[(٢)].

لذا فإن الكثير من مؤرخي الفكر الغربي اضطروا- في محاولة منهم للإجابة على كثير من التساؤلات بشأن التضارب والتناقض في المسيحية- إلى القيام بتقسيم المسيحية إلى قسمين[(٣)]:

١-المسيحية الأصلية « مسيحية يسوع». ٢- المسيحية الرسمية «مسيحية بولس».

---

(١) «العلمانية» لسفر الحوالي ص٣٧، ٣٨.

(٢) المصدر السابق ص٣٩.

(٣) المصدر السابق ص٣١.

فهل يريد منّا نصر وأركون- ومن اقتدى بهما واستن بسنتهما- أن نحذو حذو هؤلاء المفكرين الأحرار، والمؤرخين النقّاد، ونقسم الإسلام إلى قسمين:

١-الإسلام الأصلي "إسلام محمد".

٢-الإسلام الرسمي "إسلام الشافعي".

ولكن العجيب أن مؤرخي الفكر الغربي قد انتقدوا على بولس أنه أضاف إلى أقوال المسيح ﷺ، أمّا القوم فإنهم ينتقدون على الإمام الشافعي أنه جعل من سنة الرسول ﷺ حجة في دين الله يطرح كلّ قول خالَفها، ولو كان قول الإمام الشافعي نفسه!

الثاني: جوزيف شاخت.

يعرض الدكتور عبد العظيم المطعني أحد أهم أفكار شاخت، فيقول:

(زعم المستشرق الفرنسي "جوزيف شاخت" أن السنة النبوية- بأنواعها الثلاثة القولية والعملية والتقريرة- ظلت بمنأى عن التشريع الإسلامي، لا يلتفت إليها ولا يعمل بها، وليست معدودة مصدرًا للتشريع، لا في عهد النبي ﷺ، ولا في عهد الخلفاء الراشدين الأربعة، ولا في عهد كبار التابعين، وإنما يرجع الفضل في جعل السنة مصدرًا ثانيًا للتشريع إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه، ثم أدرجها الفقهاء بعد الإمام الشافعي ضمن مصادر التشريع، بعد أن ظلت نحو قرنينْ من الزمان من ظهور الإسلام أمرًا معدومًا لا وزن له..؟!)[1].

والسؤال: هل هذا التطابق بين فكرة شاخت وفكرة معاصرينا كان من باب توارد الخواطر؟!

والجواب: بالطبع لا؛ لأن الكتب الإستشراقية هي أحد المصادر العلمية الموثقة عندهم، والتي يفخرون بالنقل عنها.

(١) «افتراءات المستشرقين على الإسلام، عرض ونقد» للدكتور عبد العظيم المطعني ص١٦٣.

الشبهة الثانية: يجب إعادة تأويل النصوص الدينية كما فعلت أوروبا في نهضتها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة، أو تطور دلالات ألفاظها، للتعبير عن علاقات أكثر تطورًا؛ فمن الطبيعي - بل ومن الضروري - أن يُعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدمًا، مع ثبات مضمون النص. إن الألفاظ القديمة لا تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية، والإصرارُ على ردّها إلى دلالتها الحرفية القديمة وإحياء المفاهيم التي تصوغها إهدارٌ للنص والواقع معًا، وتزييفٌ لمقاصد الوحي الكلية»[1].

ويقول: «وهكذا نكرر أو نعيد ما توهمنا أن أوروبا قد حققت نهضتها به، ويظل السؤال الأساس عن سر الأزمة سؤالاً مكبوتًا محبطًا، ويظل الحديث عن تأويل العقائد أو نقد التراث - و هو ما حققته أوروبا في سعيها لتجاوز عصورها الوسطى - حديثًا محرمًا»[2].

ويقول الدكتور محمد أركون: «وثمة أمر آخر يفرض علينا نقدَ العقل العربي الإسلامي، هو أن أوروبا بدأت تفتح آفاقًا جديدة في التفكير، خاصة بعد القرن الرابع عشر في إيطاليا، ثم في أوروبا عمومًا»[3].

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١٣٢.

(٢) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ٢٢٩،٢٢٨.

(٣) «حول الفلسفة والدين والتربية والحداثة والقضايا العربية» حوار مع محمد أركون من موقع معابر، على الشبكة العنكبوتية، حاوَرَه: سليمان بختي، السبت ١٣ نيسان ٢٠٠٢.

ويقول: «دعني بدءًا أسأل: كيف تَعامَلنا مع التراث في الفكر العربي منذ الخمسينيات الأخيرة؟ وكيف تَعامَل الباحثون والمفكرون العرب والمسلمون في فترة النهضة مع هذا التراث؟ إنه سؤال منطلق. طه حسين، مثلاً، كَتَبَ في التراث؛ وهو من الذين حاولوا أن يطبِّقوا المنهج الفينومينولوجي الذي تعلَّمه في السوربون، ووضع كتابه في الشعر الجاهلي، فأثار ما أثاره؛ لأنه كتب في منهج لم يسمح به علماء الأزهر- وهو تمامًا ما يحصل اليوم!»[١].

ويقول الدكتور حسن حنفي: «ومهمة جيلنا هي في الانتقال من رواد المثالية إلى فلاسفة التنوير إلى فولتير ورسو ودالمبير وديدرو. وأن ما يخدم ثقافتنا اليوم ليس ترجمة مبادئ الفلسفة أو «التأملات» بل ترجمة «دائرة المعارف الفلسفية» رائدة الثورة الفرنسية»[٢].

ويقول: «إن مهمة جيلنا هي إعادة الاختيار بين الفلاسفة الأوروبيين طبقًا لما يمليه موقفنا الحضاري... فإذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره، وإذا كان ياسبرز يريد بناء مجتمعه على الروح فإن مجتمعنا يعاني من سيطرة الروح وغياب ترشيد المادة»[٣].

ويقول خليل عبد الكريم: «إن تمسك الخطاب الأصولي بـ (النصوص) كما هي وبحرفيتها تترتب عليه نتيجتان بالغتا الخطورة: الأولى: الإساءة إليها بإظهارها بمظهر لا يتفق مع الظرف الحاضر. والأخرى: التضييق على المخاطبين بها وإيقاعهم في حرج شديد. إنما بالمرة وغير وارد ولا مفكرًا فيه على الإطلاق طرح تلك «النصوص» جانبًا والإعراض عنها ونبذها.. الخ، بل المطلوب تفسيرها وتأويلها بما يتواءم ومستجدات عصرنا ومتغيراته، وهي بالتأكيد تتسع لذلك لأنها كما وصفت بحق «حمالة أوجه»»[٤].

---

(١) «حول الفلسفة والدين والتربية والحداثة والقضايا لعربية» حوار مع محمد أركون من موقع معابر على الشبكة العنكبوتية، حاوَرَه: سليمان بختي، السبت ١٣ نيسان ٢٠٠٢.

(٢) دراسات إسلامية ص ٣٨٤.

(٣) دراسات إسلامية ص ٣٨٥.

(٤) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص ٢٤١.

ويقول: «إننا لا نستطيع أن نبشر بما نريد من خلال روسو أو مونتسيكيو وإلا حوصرنا؛ فيجب أن نبشر به من داخل منظومة الثقافة الإسلامية... ينبغي تربية الناس تنويريًّا أولاً قبل منحهم حقَّ الاختيار» **ويقول المهندس محمد شحرور**: «أمّا قوله ﴿**وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ**﴾ [آل عمران: ٧] فهو: بما أن القرآن حقيقة مطلقة فتأويله الكامل لا يكون إلا من قِبَل واحد فقط، وهذا الواحدُ هو الله المطلق. ولهذا قلت: إن النبي ﷺ لا يعلم التأويل الكامل للقرآن بكل تفاصيله؛ لأنه يصبح شريكًا لله في مطلق المعرفة. أمّا معرفة التأويل المتدرج المرحلي فهو من قِبَل الراسخين في العلم كلهم مجتمعين لا فرادى. وهنا يجب أن نفهم أن الراسخين في العلم هم مجموعة كبار الفلاسفة وعلماءُ الطبيعة وأصلِ الإنسان وأصل الكون وعلماءُ الفضاء وكبارُ علماء التاريخ مجتمعين»[١].

الجواب:

لم يعد الأمر يحتاج إلى كثير بداهة، فالعصرانيون ما هم إلا أذناب للغرب، يبشّرون بفكره، ويدعون إلى الإيمان بدينه الجديد، المتمثل في العلمانية، بعد رحلة عناء دامت قرونًا من الزمان. ولعل إلقاء الضوء على هذه الرحلة يزيد الأمر وضوحًا:

«لقد كان نظام الحكم قبل الثورة الفرنسية قائماً على المزج بين شخص الملك وبين الدولة، ذلك المزج الذي عبرّ عنه لويس الرابع عشر بقوله المشهور: «أنا الدولة» وكان الملك هو صاحب الحق في السيادة، وكانت ترتكز فيه وحدة سلطة الدولة»[٢].

ولقد كان للنزاع بين الملك والبابا، أو بين السلطتين السياسية والدينية، أو الزمنية والروحية، دوره الهام في نشأة نظرية السيادة التي حاول كلٌّ مِن الطرفين أن يقذف بها في وجه الآخر.

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص١١٩.

(٢) () «نظرية السيادة» للدكتور صلاح الصاوي ص٢٧.

فلما قامت الثورة الفرنسية جعلت السيادة ملكًا للأمة باعتبارها شخصًا متميزًا عن الأفراد المكونين لها، أي أن الأمة أصبحت بمثابة شخص جماعي مستقلّ عن الأفراد الذين يكونونها. وفي المادة الثالثة من إعلان حقوق الإنسان الصادر في ٢٦ أغسطس ١٧٨٩، تم النص على أن السيادة للأمة، كما تم النص في مادته السادسة على أن القانون هو التعبير عن إرادة الأمة.

ولما كثرت سهامُ النقد لنظرية سيادة الأمة، واتهمتها بالتضييق لدائرة الحرية السياسية، وحصرها في دائرة الصفوة المختارة أو القديسين المدنيين، قامت نظرية سيادة الشعب، التي تمثل تطورًا سياسيًّا قانونيًّا بالنسبة لنظرية الأمة.

«ونقطة البداية في هذه النظرية أنها تقرّر انتقال السيادة إلى الجماعة بوصفها مكونةً من عدد من الأفراد، وليست باعتبارها وحدةً مستقلة عن الأفراد المكونين لها، وأصبحت السيادة شركة بين جميع أفراد هذه الجماعة لكل امرئٍ فيها نصيب معلوم. وقد أخذ الدستور الفرنسي بهذه النظرية في دستور ٢٤ يوليو ١٧٩٣»[١].

وإذا كانت السيادة هي السلطة العليا المطلقة التي تملك وحدها الحق في الحكم على أفعال المواطنين على سبيل التكليف أو الوضع، فهي التي تملك جعل الفعل واجبًا أو محرمًا أو مباحًا، وهي التي تملك جعل الشيء سببًا أو شرطًا أو مانعًا.

لكن.. «تلك كلها أمراض أوروبية بحتة.. وأحوال أوروبية بحتة، وليست تراثًا «إنسانيًّا» نابعًا من كيان «الإنسان» من حيث هو إنسان. فما بال «مثقفينا « يبلغ بهم الغزو الفكري من حيث يعلمون أو لا يعلمون أن ينظروا إلى الأشياء بعيون غيرهم، وقد وهب الله لنا عيونًا مستقلة تستطيع أن تميز بها بين الخير والشر، بين الأبيض والأسود، وبين الظلمات والنور؟!

---

(١) المصدر السابق ص٢٢.

لأوروبا أن تصرخ كما تشاء: لا تعودوا بنا إلى القرون الوسطى؛ لأن القرون الوسطى في تجربتها هي الظلم والظلام. أمّا نحن فلماذا لا نعود إلى تجربتنا الحيّة المشرقة المتفتحة، الفوّارة بالنشاط والحركة في كل اتجاه؟!

إننا لا ننادي- فقط- بالعودة إلى روح تلك القرون الإسلامية المستنيرة المتفتحة المشرقة، بل نصبو إلى ما هو أعظم من ذلك. وهو العودة إلى روح خير القرون، قرن الرسول ﷺ، الذي شهدت له السماء والأرض: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، «خير القرون قرني»[1]، نريد أن نعود إلى الخير الصافي في أصوله الصافية: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم: ٤-٥]»[2].

ومن هنا غلطَ مَن غلطَ حينَ وضعَ الإسلامَ على الموازين الأوروبية، فإذا كانت أوروبا قد ألّهَت الإنسان بدلاً من الله، ثم وضعت تجربتها الدينية في القرون الوسطى على ميزانها البشري، فقررت أنها كانت ظلماً وظلامًا، لا يجوز العودة إليه، فأصابت وأخطأت، أصابت في نبذها للانحراف، وأخطأت حين نبذت كلَّ ما يمُتّ إلى الدين ويتحدث عن الله، أو في أحسن الأحوال حصرت الدين في مجال الشعائر وأقصته عن الواقع السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الفكري أو التشريعي.. أمّا نحن المسلمين الذين نؤله الله ولا نؤله الإنسان فمن غير المنطقي أن نضع دينَ الله على موازين البشر، أو أن نحاكمه إلى العقل! أي عقل؟ وعقل مَن على وجه التحديد؟!

العقل إذا سلّم بأنه لا إله إلا الله، وبأن محمدًا ﷺ رسول الله، فليس له بعد ذلك أن يجادل في النتائج المترتبة على هذه المقدمة التي آمن بها وسلم لها، وإلا كان متناقضًا مع ذاته!

---

(١) البخاري (٢٦٥٢)، ومسلم (٢٥٣٣)، بلفظ: «خير الناس قرني».

(٢) «مغالطات» لمحمد قطب ص٢٨،٢٩.

«فكوْن الله هو الإله الذي لا إله غيره، وكوْن محمدًا ﷺ هو النبي المرسل من عند الله حقًّا وصدقًا، يترتب عليه أن يكون القرآن الذي جاء به محمد ﷺ هو الكتاب المنزل من عند الله، وأنه صدق، وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأنه هو مصدر التلقي، وأنه هو الملزِم دون غيره. فإذا جاء "عقل" بعد ذلك يقول: أنا أصدق كذا ممّا جاء في القرآن، ولا أصدق كذا، فقد ناقض المقدمة التي سلّم بها من قبل، وخرق قانون العقل ذاته، وارتدّ عن مقتضى الإيمان.

وإذا جاء "عقل" آخر يقول إن التشريع الفلاني، الوارد في القرآن "غير معقول"، أو إنه كان معقولاً في فترة معينة ولم يعد معقولاً اليوم، فقد جعل من نفسه إلهًا مع الله، بل جعل من نفسه إلهًا من دون الله، وكفر بالمقدمة التي آمن بها من قبل، وهي أنه لا إله إلا الله، وزعم لنفسه أنه أحكم من الله، وأعلم من الله، وأوسع إحاطة من الله!»[1].

وعندئذ يتحتم الإجابة على السؤال الآتي:

«لمن الحكم اليوم؟! سؤال تتقرر في ضوء الإجابة عليه هويةُ البلاد والعباد!! لقد أجاب عنه أهلُ الإيمان في كل زمان ومكان بقوله: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [يوسف: ٤٠] فكانوا بذلك عبادًا لله واستحقوا أن يثبت لهم بذلك عقدُ الإسلام.

وأجاب عنه أهل الضلالة بإجابات شتى تلتقي جميعًا حول تحكيم الهوى والخصومة مع الوحي، وفصل الدولة عن الدين، لقد جعلوه أولاً لأهواء الأحبار والرهبان الذين كانوا يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله، ثم جعلوه بعد ذلك لأهواء الشعوب بعدما ضاقوا ذرعًا بطغيان الحكام والكهنوت، فقدَّسوا إرادة الإنسان، واتَّخذوا منها وحدَها مصدرَ التشريع والإلهام، فخرجوا بذلك من عبادة الحكام والبابوات إلى

---

(١) «مغالطات» لمحمد قطب ص٥٢.

عبادة الشعوب والبرلمانات، ومن طغيانٍ يمارَس باسم الحق الإلهي للكنيسة والحكام إلى طغيان يمارَس باسم الحق الإلهي للأفراد والشعوب. ثم لم يلبث هذا الوباء أن سرتْ عداوة إلى ديار الإسلام تحت ستارٍ من التحرر ومقاومة الطغيان، ووسط جوقةٍ من العزف على نغمة حقوق الإنسان!

وتم النص في معظم الدساتير العربية والإسلامية تقريبًا على إلهية ذلك الصنم الجديد الشعب! وذلك بالإقرار له ممثلاً في نوابه بالحق في التشريع المطلق يحل به ما يشاء ويحرم به ما يشاء، ويأمر به بما يشاء وينهى به عما يشاء، لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه!!

وصيغت هذه الديانة الجديدة في هذه العبارة الخلابة الساحرة: السيادة للشعب! وتم بناءً على ذلك الفصل بين الدين والدولة، بل الفصل بين الدين والحياة، وانتقلت مصدرية الأحكام ابتداءً من الشريعة إلى القانون، ومن الكتاب والسنة إلى مجالس الأمة، وألغيت سيادة الشريعة الإسلامية وأهدرت فعالية نصوصها في المجالات العامة لتبني على أنقاضها سيادة القوانين والنظم الوضعية.

إن أحدًا لا ينازع في تقرير حق الشعوب في الإشراف على السلطة توليةً ورقابةً وعزلاً وحقَّها في مقاومة الطغيان، فإن هذا من قواعد الحكم الكلية في الإسلام، ولكن المنازعة في خلع الربقة وتقرير حق المخلوقين في منازعة الخالق في أخص خصائصه وأجمع صفاته وهو حقه في الأمر والتشريع المطلق.

لقد تم النص في كافة هذه الدساتير على هذا النصّ الخلّاب: لا جريمة ولا عقوبة إلا بقانون، فانتقلت بذلك مصدرية التحريم والعقاب من القرآن إلى البرلمان، فأصبح الحلال ما أحله البرلمان والحرام ما حرمه، وليس أمام حملة الشريعة إلا أن يقبلوا أو يرحلوا، وإلا فسيف القانون بالمرصاد، وعندما يتكلم القانون يجب أن يصمت الضمير»[1].

---

(١) () «نظرية السيادة» ص ٥-٧.

الشبهة الثالثة: استطاعت النظرية التأويلية الغربية حل إشكالات النصوص الدينية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد:

«ويكفينا هنا الإلماح إلى وجود المعضلة في تراثنا الديني والإشارة إلى وجود اتجاهين يمثل كلٌّ منهما زاويةً في النظر إلى علاقة المفسر بالنص: الاتجاه الأول يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية، بينما لا يتجاهل الاتجاه الثاني مثل هذه العلاقة، بل يؤكدها على خلافٍ في مستويات هذا التأكيد وفاعليتها بين الفرق والاتجاهات التي تنبني هذه الزاوية عليها. ومن الجدير بالذكر أن اختلاف مناهج المفسرين في العصر الحديث فيما يتصل بتفسير النص القرآني ما تزال تدور حول هذين المحورين، وإن تكن الغلبة- على المستوى الإعلامي- كما كانت في الماضي لأصحاب المنهج التاريخي الموضوعي... إن ثلاثية (المؤلف/ النص/ الناقد) أو (القصد/ النص/ التفسير) لا يمكن التوحيد الميكانيكي بين عناصرها، ذلك أن العلاقة بين هذه العناصر تمثل إشكالية حقيقية، وهي الإشكالية التي تحاول الهرمنيوطيقا- أو التأويلية إذا شئنا استخدام مصطلح عربي- تحليلَها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد»[1].

ويقول: «يتضافر مع وحدة «الموضوع» وحدة «المنهج» في هذه الفصول، بل إن وحدة المنهج تعد قاعدة تأسيس وحدة الموضوع المشار إليها. والمنهج الموظف هنا هو

---

(١) (١) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ١٦،١٧.

منهج تحليل الخطاب لذلك يعتمد منهج تحليل الخطاب على الإفادة من "السيميولوجيا" و"الهرمينوطيقا" بالإضافة إلى اعتماده على "الألسنية" و"الأسلوبية" و"علم السرد»...»[١].

ويقول الدكتور محمد أركون: «يمكن القول بأن نصر حامد أبو زيد هو أول باحث مسلم يكتب مباشرة بالعربية ويدرّس في جامعة القاهرة ويتجرأ على انتهاك المحرمات العديدة التي تمنع تطبيق مكتسبات الألسنيات الحديثة الأكثر إيجابية على القرآن. وكان محمد خلف الله قد حاول قبله أن يطبق النقد الأدبي على تحليل القصص القرآني. وعلى الرغم من أهميته العلمية المتواضعة إلا أن كتابه أحدَثَ ضجةً في وقته. في الواقع، إن أبحاث الأستاذ «أبو زيد» ليست ثورية أو انقلابية إلى هذا الحد إذا ما وضعناها داخل الإنتاج العلمي للسنوات العشرين الأخيرة. إنها أكثر من عادية أو طبيعية. فهو يعرض بوضوح تربوي رائع شروط إمكانية تطبيق التحليل الألسني الحديث على القرآن بصفته نصًّا لغويًّا، إنه يطبق عليه ذات القواعد المنهجية أو التحليلية التي تُطبَّق على أي نص لغوي. (انظر كتاب مفهوم النص.. دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠)»[٢].

ويقول: «وأتى القرن السادس عشر لتظهر ثورة فكرية هي الثورة الفينومينولوجية (المنهج الفينومينولوجي) لقراءة النصوص القديمة. والفينومينولوجيا في أوروبا (النهضة الأوروبية) تعني أن الأوروبيين أعادوا اكتشاف سائر النصوص المكتوبة باللاتينية واليونانية- وهي من الأهمية بمكان. تلك المدنية طغت عليها ثقافةُ الكنيسة في القرون الوسطى وغُيِّبَتْ- بالتالي- عن المعرفة. وإذا بالأوروبيين يكتشفون هذه الكنوز من الآداب والحقوق الرومانية، ويطبِّقون عليها المنهج الفينومينولوجي؛ وكذلك على نصوص العهد القديم والعهد الجديد، أي النصوص الدينية. وقامت قيامة الكنيسة يومئذٍ، وقالوا: تمسُّون القداسة! وهذا ما يحصل لعقيدتنا، مثلما نقول اليوم، في أوضاع متشابهة»[٣].

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٧، ٨.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٦٤،٦٣.

(٣) «حول الفلسفة والدين والتربية والحداثة والقضايا العربية» حوار مع محمد أركون من موقع معابر، على الشبكة العنكبوتية، حاوَرَه: سليمان بختي، السبت ١٣ نيسان ٢٠٠٢.

ويقول خليل عبد الكريم: «وقد اشترط السلف الصالح في المفسر عدةَ شروط: أهمها: صحة الاعتقاد، والتجرد من الهوى، والعلم باللغة العربية وفروعها، وبعلوم القرآن، مثل: الناسخ والمنسوخ، وأسباب التنزيل، وأنواع السور المكي والمدني والنهاري والليلي... الخ، مع الفطانة ودقة الفهم، ولا شك أن تلك الآليات كانت متوافقة مع فضائهم المعرفي، ولكن التجمد عليها آنَ له أن يتوقف وأن ينضاف إليها العلوم «الإنسانية» التي استجدت في زماننا مثل: التاريخية، والفيللولوجي (فقه اللغة)، والإبستمولوجي (علم المعرفة)، والألسنية (لينجوويستك)، وطونولوجيا المعنى (أنماط المعنى)، واللجوسفير (الفضاء اللغوي) الذي يصب فيه أهلُ كلّ لغة تجاربها التاريخية وتطورها وأطوار نموها وأصنافها من بداوة وتحضر ورعَوِيَّة وريف...الخ والأنثروبولوجي: يترجمها البعض خاصة أهل المغرب ولبنان بـ«الإناسة»، والبنيوية.. الخ، وليس القصد من ذلك هو تقليد الفرنجة إنما لأن هذه العلوم أصبحت من ألزم اللوازم في دراسة النصوص لاستخراج معانيها وأسرارها ورموزها وشفراتها ومعرفتها المعرفة الحقة، بل وحلّ المعضلات القائمة سواء بداخلها أو من حولها والباقية بغير حلٍّ حتى الآن»[1].

ويقول المهندس محمد شحرور: «والقرآن حقيقة موضوعية مطلقة في وجودها خارج الوعي الإنساني. وفهم هذه الحقيقة لا يخضع إلا لقواعد البحث العلمي الموضوعي، وعلى رأسها الفلسفة وكل العلوم الموضوعية من كوسمولوجيا وفيزياء وكيمياء وأصل الأنواع وأصل الكون والبيولوجيا وسائر العلوم الطبيعية. أمّا «الشريعة والأخلاق والعبادات والقانون والسياسة والتربية» فليس لها علاقة بالقرآن لا من قريب ولا من بعيد»[2].

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ١١٩،١٢٠

(٢) «الكتاب والقرآن» ص١٠٣.

الجواب:

يحاول العصرانيون بدأبٍ تطبيقَ النظريات الغربية الحديثة في تفسير النصوص- وعلى رأسها الهرمينوطيقا، أو التأويلية- على القرآن، ويعتبرون أن هذا هو الطريق لفهمٍ أوفقَ وأنسب لعصرنا. وإذا كان «التركيز على علاقة المفسر بالنص هو نقطة البدء، أو القضية الملحة عند فلاسفة الهرمينوطيقا»[(١)]؛ فهي أيضًا نقطة البدء والقضية المُلحّة عند العصرانيّين، والتي يحاولون من خلالها إعطاء المفسرِ الحقَّ في إنتاج دلالة للنص تنطلق من الأفق الثقافي له، وتكتمل ملامح تلك الدلالة باختبار صلاحيتها للزمان والمكان وملائمتها لاحتياجات العصر.

وإذا كان العقل يقضي بالتسوية بين المتماثلينْ والتفريق بين المختلفينْ؛ فإن محاولة تطبيق النظريات الأدبية الغربية على الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية محاولةٌ مقطوعٌ ببطلانها عقلاً قبل أن يحكم الشرع ببطلانها؛ إذا كيف يُسوى بين مبدع النص الأدبي وبين الله الذي تكلم بالقرآن وأوحى بالسنة إلى نبيه ﷺ. فالأول بشر، والبشر تختلف لغاتهم، بل وأصحاب اللغة الواحدة يختلفون فيما بينهم في قدراتهم على التعبير من خلال تلك اللغة. وإدراكهم لذواتهم ولواقعهم ولواقع المخاطب يختلف من شخص لآخر، وإن كان الكلُّ يشترك في كوْن هذا الإدراك غير محيط ولا تام؛ بسبب القصور الملازم للطبيعة البشرية. وهذا العجز البشري والقصور في الإدراك البشري هو الذي يستدعي طرح الإشكاليات الأدبية المشار إليها[(٢)].

والله سبحانه وتعالى يتنزه عن كلِّ نقص ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فلا يجوز بحالٍ من الأحوال التسوية بين القرآن والنص الأدبي من جهة

(١) «إشكاليات القراءة» ص١٣.

(٢) المصدر السابق ص١٧.

طرح تلك الإشكاليات؛ لأنه لا وجود لها، لانعدام القصور في قدرة الله وكلام الله، وهو القائل: ﴿الٓر تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝١ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [يوسف: ١-٢]. فإذا تبين بطلان تطبيق تلك النظريات على القرآن لم يعد هناك مجال للبحث عن علاقة المفسر بالنص في كتاب الله. ولكن تنزلاً مع الخصم فإن بحث تلك القضية يتناقض مع القرآن شكلاً وموضوعًا.

فمن جهة الشكل: فإن القرآن ليس نصًّا أدبيًّا يعبرّ عن انفعالات المؤلف تجاه البيئة المحيطة، أو يرصد تجاربه الحياتية من خلال تعبيراته البلاغية، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمۡنَٰهُ ٱلشِّعۡرَ وَمَا يَنۢبَغِي لَهُۥٓۚ إِنۡ هُوَ إِلَّا ذِكۡرٞ وَقُرۡءَانٞ مُّبِينٞ﴾ [يس: ٦٩].

أمّا من جهة الموضوع: فإن القرآن قد تحدَّد الغرضُ منه، وهو الهداية، قال تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١-٢]. وإذا كان الغموض سمْتَ النصوص الأدبية، فإن الوضوح هو نعتُ كلام الله، فالقرآن مبين، وآياته بينات، ولا مجال للغموض فيه، إلا على سبيل الاختبار والامتحان، مع بيان السبيل الواجب اتباعه إزاء ما غَمُض منه، وهو الرد على العلماء الربانيين، فإن الله قد أخذ عليهم العهد والميثاق أن يبيّنوه للناس، ولا يكتمونه، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ﴾ [النساء: ٨٣]. فلا سبيل لإنكار إمكانية الفهم الموضوعي، أي فهم الآيات كما يريد الله أن تُفهم. ولا وجود لمعضلة الواقع الذي تتم فيه عمليتا الإبداع والتفسير، فالله تكلم بالقرآن وخاطبَ به جميع البشر منذ عصر الرسالة وحتى يقضي الله أمرًا كان مفعولاً. ولا تعقيد في كوْن القرآن تنزَّل في زمن مغاير وواقع مختلف لزمن التفسير وواقعه؛ لأننا لا نستطيع حينئذ أن نقول ما نقوله عن النص الأدبي من أن المؤلف والناقد ينتميان إلى عصريْن مختلفينْ وعصريْن متمايزيْن.

المَبْحَثُ الثَّانِي

الاتجاه الإنساني

يشتمل على:

الشبهة الأولى: التركيز على مصدر القرآن إهدارٌ لطبيعته التي تنحو نحو المخاطب.

الشبهة الثانية: التعارض بين القدرة الإلهية والإنسانية أمر واقع خلافاً للمنظور الديني الساذج.

الشبهة الأولى: التركيز على مصدر القرآن إهدارٌ لطبيعته التي تنحو نحو المخاطب

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وبالإضافة إلى أن النص كلَّه لا يدل إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، فإن الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصَف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر ممّا تنحو ناحية المتكلم. وانتماء النص إلى مجال هذه الثقافة يجعله- من هذه الوجهة- نصًّا ينحو ناحية المخاطب، وليس أدلّ على هذا الاتجاه في بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المنادي هم «الناس» أو «بني آدم» أو «الذين آمنوا» أو«الكافرون» أو«أهل الكتاب»، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبي أو الرسول. في مثل هذا التصور الذي يطرحه النصُّ عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدارًا لطبيعة النص ذاته، وإهدارًا لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث وما زال فاعلًا في ثقافتنا إلى اليوم»[١].

ويقول: «وصارت مهمة المخاطبين بالنص- في مثل هذا التصور- محاولة الوصول إلى المتكلم من خلال النص من جهة. ومن خلال سلوك طريق التبتل والانقطاع عن العالم والدنيا- تقليدًا للمخاطب الأول من جهة أخرى»[٢].

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٦٤، ٦٥.

(٢) المصدر السابق ص٦٧.

ويقول الدكتور حسن حنفي: «وعلى هذا يكون علم أصول الفقه هو علم «التنزيل» الذي يستنبط الأحكام الشرعية ويتجه من الله إلى الإنسان على عكس علوم «التأويل» كما يشرحها الصوفية الذين يريدون الرجوعَ من الإنسان إلى الله» [١].

ويقول: «أما اللغة التي لا تعبِّر عن مقولات إنسانية مثل «الله» والجواهر المفارقة، والشيطان، والملاك، فهي لغة اصطلاحية عقائدية تشير إلى مقولات غير إنسانية إلا إذا أوَّلناها و فسـَّرناها وأعطيناها مدلولات إنسانية. فالله يصبح هدف الإنسان وغايته ورسالته ودعوته في الحياة، والشيطان يصبح هو المعارض الذي يمثل الغواية والخطأ والحافز، والملاك يصبح هو ما يرجوه الإنسان من طمأنينة وخير ورحمة وأمن واستقرار ودَعَة. وبالتالي يمكن نقل عصرنا من مرحلة التمركز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمركز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية»[٢].

الجواب:

يتبدد ظلام هذه الشبهة في ضوء النقاط الثلاث الآتية:

أولاً: معلوم أن القرآن نزل بلسان العرب، وهذا أمر لا يجادل فيه أحد، أمّا ادّعاء أن القرآن نزل معبرًا عن ثقافة العرب، وحاذيًا حذوها، فكما اتجهت الثقافة إلى المخاطب في أكثر نصوصها قبل نزول القرآن (أي حال شركهم وجاهليتهم)، فلابد وأن ينزل القرآن متجهًا هو الآخر إلى المخاطب، لا لشيء إلا لأنه نزل بلسانهم ولغتهم، فهذا ادّعاء باطل، يكفي تصوره في معرفة فساده، إذ كيف يكون القرآن الذي نزل ليخرج الناس، لاسيما العرب المشـركين- المخاطبين الأُوَل- من الظلمات التي كانوا يعيشون فيها إلى النور- نور الإسلام والتوحيد- هو مرآة لثقافتهم وممثلاً لأغراض خطبهم وأشعارهم، يتجه إلى حيث تتجه، فإن اتجهت نحو المخاطب اتجه هو الآخر نحوه؟

---

(١) «دراسات إسلامية» ص ١٠٣.

(٢) «التراث والتجديد» ص ١٢٢.

ثم إن الدكتور نصر أبو زيد قد صرَّح في مواطن كثيرة من كتبه بأن القرآن امتلك اللغة، وأخضعها له في نظامه الخاص، وبالتالي غيرّ كثيرًا من المفاهيم والتصورات التي كانت تشكّل الثقافة السائدة لدى المخاطبين، وأكد على أن هذا لا يقتصر على نقل بعض الألفاظ من معناها اللغوي إلى معنى آخر شرعي، وإنما يتسع ليشمل جميع جوانب الثقافة التي تعبرّ عنها اللغة. وهو ما عبر عنه بقوله: إن القرآن منتِج ثقافي- بكسر التاء.

فما المانع أن يكون من ضمن تلك المفاهيم التي عمل فيها القرآن وغيرها أن يتجه نحو الله، بعد أن كانت النصوص تتجه نحو المخاطب قبل نزول القرآن؟!

ثانيًا: الدليل أخصُّ من الدعوى، فالاستدلال بدوران وكثرة أدوات النداء في القرآن لا ينهض للدلالة على أن القرآن في بنائه الخاص يتجه ناحية المخاطب؛ لأن هذا لا يدل على أكثر من الاهتمام بالمخاطب. أمّا كوْن القرآن يركز على المخاطب أكثر من تركيزه على الله فإن هذه الدعوى تحتاج إلى استقراءِ آيات الكتاب، وحصر الآيات التي تتجه ناحية المخاطب، والآيات التي تتكلم عن الله وتحضُّ على الاتجاه إليه، ثم المقارنة بين النوعين، والخلوص إلى نتيجة علمية موثقة، وهذا ما لم يحدث.

ثالثًا: المبالغة والكذب قد تصلح بين الزوجين، ولكن على كل حال لا تصلح بين الباحثين في مجال العلم؛ فدعوى أن الفكر الديني السائد- قديماً وحديثًا- حوّل شخصية النبي ﷺ إلى حقيقة مثالية ذهنية، مفارقة للواقع والتاريخ، وأنه أهدر وظيفة القرآن في الواقع[1] دعوى كاذبة؛ لأن هذا التصوّر خاصٌّ بغلاة الصوفية، الذين هم أشبه الأمة بضُلاَّل النصارى من الرهبان، ومن نحا نحوهم، ولم يكن هذا فكرًا دينيًّا سائدًا، لا في القديم، ولا في الحديث، وعلى المدعي الإتيان بالبينة.

وادعاء أن التركيز على مصدر النص وقائله فقط يعد إهدارًا لطبيعة النص ذاته، وإهدارًا لوظيفته في الواقع ينبعُ من خلل في التصور، وسيطرة للوهم: وهم التعارض

---

(١) «مفهوم النص» ص٦٧.

بين التركيز على الله، وبين أثر القرآن في الواقع؛ حيث جعل في التركيز على الأول إهدارًا للثاني.

ولعل ما دفع نصر أبو زيد- على وجه الخصوص- إلى هذا الحال هو تعمقه في دراسة فكر غلاة الصوفية من القائلين بالحلول والاتحاد أمثال ابن عربي[1]، ومتى كان هذا الفكر سائدًا، وقد صُنفت المؤلفات في بيان ضلال ابن عربي وأمثاله من غلاة الصوفية.

وهناك دافع آخر قد يصلح مصدرًا لهذا التصور المغلوط عن الفكر الديني، وهو اعتماد الدكتور نصر أبو زيد- وأمثاله- على الدراسات الاستشراقية عن الإسلام كمراجع علمية يوثَق بها. وهو لم يحاول أن يخفي ذلك، بل كان أمينًا مع أساتذته، وفيًّا لهم، عندما أسند كلامه السابق إليهم، فقال في الحاشية: ثمة دراسة هامة أفدنا منها إفادة كبيرة في هذا الفصل، وهي:

(Toshihiko Izutsu: Revelation As A linguistic concept in Islam)

---

(١) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن العربي الطائي الحاتمي، محيي الدين أبو عبد الله الأندلسي، المعروف بابن عربي، الشهير بالشيخ الأكبر، ولد بالأندلس سنة ٥٦٠هـ، من غلاة الصوفية، ينسب إليه القول بالحلول والاتحاد، من مصنفاته: «الآباء العلويات والأمهات السفليات»، و«اتحاد الكوني في حضرة الأشهاد العيني»، و«الفتوحات المكية»، توفي بدمشق سنة ٦٣٨هـ. انظر: «البداية والنهاية» لابن كثير (١٣/ ١٨٢)، و«الأعلام» للزركلي (٦/ ٢٨١).

الشبهة الثانية: التعارض بين القدرة الإلهية والإنسانية أمرٌ واقع خلافًا للمنظور الديني الساذج

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة في هذا الشأن مما يعني دراستنا هذه لارتباطه بمسألة مَن يقود عربة المجاز وإلى أين يوجهها: هل توجه لتأكيد فعالية الإنسان؟ أم توجه لنفي فعاليته لحساب الفعالية الإلهية المطلقة... وإذا كان المنظور الديني البسيط و الساذج لا يجد تعارضًا بين الطريقين، فإن الصياغات الأيديولوجية تصرُّ على تعميق التعارض بين القدرة الإلهية والقدرة الإنسانية، بحيث لا يتم التسليم بالأولى إلا بنفي الثانية نفيًا تامًّا ومطلقًا.

اللغة ليست مجرد أداة للتعبير عن المعرفة، بل هي في الأساس أداة التعرف الوحيدة على العالم والذات، وهي- من ثم- أهمُّ أدوات الإنسان في امتلاك هذا العالم والتعامل معه. فإذا لم تكن اللغة ملكًا للإنسان ومحصلة لإبداعه الاجتماعي، فلا مجال لأي حديث عن إدراكه للعالم أو فهمه له إذ يتحول الإنسان ذاته إلى مجرد «ظرف» تلقى إليه المعرفة من مصدر خارجي فيحتويها»[(١)].

ويقول: «وإشكالية المجاز في الفكر الإسلامي العربي من الإشكاليات التي لا يمكن دراستها معزولة عن سياق الخلاف العام الذي حدده ابن عربي في «الطريقين» سالفي الذكر[(٢)]: فالبدء من «الله» يجعل الحقيقة» هناك، بينما يكون العالم الذي نحياه هو عالم «المجاز» والعكس صحيح، بمعنى أن البدء من عالمنا هذا يجعله «الحقيقة»، بينما يكون

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٨٩.

(٢) قال ابن عربي: «الأمر محصور بين رب وعبد، فللرب طريق وللعبد طريق، فالعبد طريق الرب فإليه غايته، والرب طريق العبد فإليه غايته» «الفتوحات المكية» (٣/ ١٤٧).

«المجاز» سمة عالم ما وراء الطبيعة. ومعنى ذلك أن اختلافات المختلفين حول المجاز ليست مجرد خلافات لغوية أو مجرد خلافات فكرية أيديولوجية، بل هي خلافات تمتد إلى «رؤية العالم» في عمقها الحقيقي، وحين نقول «رؤية العالم» فإنما نعني اختيار جانب واحد من جانبي الحقيقة الدينية «المزدوجة»، والتركيز عليه دون إهمال الجانب الآخر إهمالاً تامًّا، وهو الاختيار الكاشف عن الفرق بين المسلمين الذين يصرون على الحياة «في» العالم وبين أولئك الذين يعتبرون هذا العالم مجرد«معبر» أو«مجاز» بالمعنى اللغوي الأصلي- من جاز يجوز بمعنى عبر- للعالم الآخر، عالم الحقائق الأزلية الثابتة»[١].

الجواب:

العصرانيون- أو بعضهم- يجعلون الإنسانَ في مقابل الله، ويجعلون التركيز على الله إهدارًا لفعالية الإنسان لحساب الفعالية الإلهية المطلقة، ويدعون إلى الاهتمام بالإنسان تحت شعارات مختلفة (المعرفة- التنوير- الحضارة- المدنية- الواقعية- النهضة- الحرية-... الخ) وهم في ذلك تبعٌ لأسيادهم الغربيين شبرًا بشبر، وذراعًا بذراع. وهنا لابد من وقفة مع التاريخ.

«في الأساطير الإغريقية القديمة، كان الإنسان ندًّا للآلهة ينازعها السلطة والمعرفة، وإن كانت هي تبطش به وتقسو عليه. ولكن هو لا يستسلم ولا يذعن. وحتى في حالة انتصارها عليه، فإنه يستبقي في نفسه السخط والإنكار والإصرار!

فلما جاء العهد الروماني- ونبدأ به باعتباره الأساس الحقيقي للحضارة الأوروبية القائمة- بهِتَت ظل الآلهة، وبقي الإنسان يعبد ذاته وشهواته. وهو على كل حال لم يكن يسمح لها بالتكهُّن على ألسنة الكُهّان، ويستبقيها كعرف اجتماعي لا ضرر منه، ويستمتع بمباهج الاحتفالات بمواسمها في طلاقة من كلِّ قيد، على طريقة الرومان في المتاع.

---

(١) المصدر السابق ص ١٧٥.

ولما سيطرت النصرانية- كما تصورتها الكنيسة- على الدولة الرومانية وُسِمَ الإنسان بالخطيئة، ونكس رأسه بالذل، وبدا ذلك في التماثيل التي أنشئت في ظل هذه النظرة إلى الإنسان، كما بدا في سواها من وسائل التعبير. ومع أن النظرة النصرانية إلى الإنسان تحمل تكريمَ الله لهذا الجنس، إلا أن خطيئة آدم- كما تصورها الكنيسة- قد دمغت الجنس كله بالإثم حتى جاء المخلِّص: «ابن الإنسان». «المسيح».. «الرب».. «الابن»... إلى آخره؛ فكفَّر عن هذه الخطيئة. ولكن هذا لم يرفع جبين الإنسان، فقد كان عليه أن يكفِّر بالذل والهوان والتقشف والعذاب طوال حياته لكي يلحق بالمخلِّص، ويتحد فيه، وينال الغفران»[١].

ولما وقع ردُّ الفعل، وثارت أوروبا على الكنيسة، وعلى التصورات الكنسية، وعلى المفهومات الدينية كلها بالإجمال، وجاء عصر النهضة، وبعث من جديد تلك الروح الإغريقية الوثنية الكافرة، التي اختصت بين وثنيات التاريخ بتصوير العلاقة بين البشر و«الآلهة» على أنها علاقة خصام وعداء.

«هذه الروح الخبيثة- بالإضافة إلى أفاعيل الكنيسة وحماقاتها- هي التي أحدثت الانقلاب الذي صاحب النهضة. والذي أدى إلى تأليه الإنسان بدلاً من الله، فيما يعرف في أدبيات النهضة «بالاتجاه الإنساني» «Humanism»، ولا علاقة له بالروح الإنسانية كما يظن المخدوعون، إنما معناه المعرفة من "الإنسان" بدلاً من المصدر الرباني»[٢].

«يقول جوليان هكسلي في كتاب «الإنسان في العالم الحديث»: إن الإنسان كان يخضع لله في الماضي بسبب عجزه وجهله، والآن وقد تعلم الإنسان وسيطر على البيئة، فقد آن له أن يأخذ على عاتق نفسه ما كان يلقيه من قبل- في عصر العجز والجهل- على عاتق الله، ومن ثم يصبح هو الله»[٣].

---

(١) ()«الإسلام ومشكلات الحضارة» لسيد قطب ص ٥٠،٥١.

(٢) انظر: كلام نصر أبو زيد تحت عنوان الصراع حول اللغة ومن يمتلكها ص ٢٧.

(٣) «مغالطات» لمحمد قطب ص٤٧.

وقد أخذ تأليه الإنسان صورًا متعددة، ولكنها في حقيقتها تكاد تعود كلها إلى موروثات شيطانية من الوثنية الإغريقية، والوثنية الرومانية؛ فقد أخذت من الأولى عبادة العقل، وعبادة الجسد في صورة فنٍّ عارٍ، ومن الثانية عبادة الجسد في صورة لذائذ حسية، وشهوة السيطرة وإذلال الآخرين، كما تمثلت في الاستعمار العسكري فترة، ثم الاستعمار الاقتصادي فترة.. وآخر صورها هو «العولمة» التي تهدد باكتساح الأرض[1].

ومن ثَمَّ يتبين أن تلك الإشكالات اللغوية والعقدية المتوهمة والتي تنبع من التصور الغربي القبيح الذي يفترض أن ثَمَّ تعارضًا بين القدرة الإلهية وبين القدرة الإنسانية لا مجال لها في الثقافة الإسلامية المؤسسة على عقيدة صافية وتصور للعالم لا يعتريه الشك، ولا يخالطه الوهم؛ لأن المرجعية هي كلام الله تعالى، رب العالمين.

---

(١) المصدر السابق ص٢٨.

المبحث الثالث

تقديم العقل على النقل

يشتمل على:

الشبهة الأولى: العقل أساس النقل.

الشبهة الثانية: عند تعارض العقل مع النقل فلا مناص من التأويل.

الشبهة الثالثة: يتفق ابن رشد مع المعتزلة على أولوية العقل وضرورة التأويل.

الشبهة الأولى: العقل أساس النقل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب بديهي وبسيط وهو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره»[(١)].

ويقول: «والأصل والبدء هو سلطة العقل، السلطة التي يتأسس عليها الوحي ذاته لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية، بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة. هذه السلطة قابلة للخطأ لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب أخطائها. والأهم من ذلك أنها وسيلتنا الوحيدة للفهم، فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص؛ ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فإنها ضد الأحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة. إنها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائمًا للاكتشاف والفحص والتأويل، ومن خلال هذا التجدد يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتنضج في جدل لانهائي مثمر خلّاق»[(٢)].

ويقول الدكتور حسن حنفي: «فالعقل أساس النقل، والنقل بدون العقل مجرد ظن، ولا يرقى إلى مرتبة اليقين؛ فالنقل لا يتحدث بنفسه، ولا يعرض نفسه إلا من خلال الذهن الإنساني، فالنقل وحده لا يثبت شيئًا، و«قال الله وقال الرسول» لا يعتبر حجة»[(٣)].

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٦.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ١٣١.

(٣) «دراسات إسلامية» ص٦١.

ويقول خليل عبد الكريم: «ولكن كيف السبيل حاليًا للّحاق بالآخرين في العلوم «التجريبية» والتكنولوجيا بالأخص دون الانفتاح عليها وهضمها وتمثلها، ودون الأخذ بالمنهج العلمي الذي أثمرها وهو منهج الشك، وخلع أي هيمنة على العقل الإنساني مهما كانت سواء من النصوص أو السدنة والموابذة- الموجودين في كل ديانةٍ ودَعْكَ من التفرقة بين رجال الدين هنا و هناك أ.هـ- وخاصة أن العقل الإسلامي منذ ما يقرب أو يزيد على ثمانية قرون لا يعرف سوى الإذعان والتسليم والسمع والطاعة للنصوص وحراسها»[(١)].

الجواب:

من المتفق عليه: نفي وجود تصادم بين العقل والنص، وفي كون السبب في هذا النفي بديهي، ولكن العصرانيّين خالفوا بداهة العقول كما خالفوا الشرع حين قالوا إن ذلك السبب البديهي هو أن عقلَ الرجال ومعرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى.

والسبب البديهي لنفي تصادم العقل مع النقل هو أن ما جاء به محمد ﷺ من الدين والشـرع وحي من الله، العليم الذي أحاط علمه بكل شيء، الحكيم في كل ما خلق وحكم به شرعًا وقدرًا وجزاءً، الخالق لجميع الموجودات أعيانها وأوصافها وأفعالها، ومَن سواه مخلوق، الذي خلق للبشر عقولهم فكلُّ علمٍ فيهم من عنده، وكل حكمة لديهم من لدنه، ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [الأنبياء: ٧٩] فإذا كان العقل خلقه والدين شرعه فكيف يتصادمان أو يتعارضان؟!

والرسل- صلوات الله وسلامه عليهم- تخبر بما قد تعرفه العقول جملة وتفصيلاً، أو تعرفه جملة ولا تهتدي إلى تفصيله، أو تخبرنا بأمور لا تهتدي إليها العقول بمجردها لا جملة ولا تفصيلاً، ومحالٌ أن تخبر بما تحيله العقول الصحيحة[(٢)].

---

(١) المصدر السابق ص ١١٧،١١٦.

(٢) انظر: «الأدلة القواطع» ص٤٤.

فالشرع يأتي بمحارات العقول- أي: بما يحير العقول- ولكنه لا يأتي بمحالات العقول- أي: بما تستحيله العقول- وهذا ما شهد به الحكماء من غير المسلمين فضلاً عن أولي الألباب والبصائر وأهل العقول الوافية المقتدية بالوحي والهداية النبوية، فإنهم علموا علم اليقين أن جميع ما جاءت به الرسل من أمور الغيب من الأحكام الشرعية والقدرية والجزائية فهو حق اليقين، فتيقنوه بقلوبهم وشهدت به ألسنتهم وهَدوْا به الخليقة، قال تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [آل عمران: ١٨]، ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠]، ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴾ [سبأ: ٦].

ومن المعلوم من دين الإسلام بالضرورة أن الله تعالى أكملَ الدينَ لنبيه وأمته، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ ﴾ [المائدة: ٣]، فلا يمكن أن يعارضه عقل صحيح ولا علم صادق.

وثمة أمر آخر بعلمه ينتفي وجود تعارض بين المعقول والمنقول، وهو سؤالنا: ما المقصود بالمعقول؟ والإجابة ننقلها لكم على لسان الإمام ابن تيمية- رحمه الله- إذ يقول:

«لفظ المعقول يراد به المعقول الصريح الذي يعرفه الناس بفطرهم التي فطروا عليها من غير أن يتلقاه بعضهم عن بعض، كما يعلمون تماثل المتماثلين واختلاف المختلفين، أعني اختلاف التنوع لا اختلاف التضاد والتباين، فإن لفظ الاختلاف يُراد به هذا وهذا، وهذه المعقولات في العلميات والعمليات هي التي ذمّ الله من خالفها بقوله ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ ﴾ [الحج: ٤٦].

وأمّا ما يسميه بعض الناس «معقولات» ويخالفه فيه كثير من العقلاء... ممّا يعده مَن يعده من النُّظَّار أنه عقليات، وينازعهم فيه آخرون، فليس هذا هو العقليات التي يجب لأجلها ردُّ

الحس والسمع وينبني عليه علوم بني آدم، بل المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفية تردّ إلى معقولات بديهية أولية، بخلاف العقليات الصريحة، مثل كوْن الجسم الواحد لا يكون في مكانينْ في وقت واحدٍ معًا، فإن هذا معلوم بفطرة الله... فكل مَن أخبر بما يخالف صحيحَ المنقول أو صريح المعقول يعلم أنه وقع له غلط، وإن كان صادقًا فيما يشهده في الحس الباطن أو الظاهر، لكن الغلط وقع في ظنه الفاسد المخالف لصريح العقل لا في مجرد الحس، فإن الحس ليس فيه علم بنفي أو إثبات... والأنبياء- صلوات الله وسلامه عليهم- معصومون لا يقولون على الله إلا الحق، ولا ينقلون عنه إلا الصدق. فمن ادَّعى في أخبارهم ما يناقض صريح المعقول كان كاذبًا، بل لابد أن يكون ذلك المعقول ليس بصريح، أو ذلك المنقول ليس بصحيح. فما علم يقينًا أنهم أخبروا به يمتنع أن يكون في العقل ما يناقضه، وما علم يقينًا أن العقل حكم به يمتنع أن يكون في أخبارهم ما يناقضه»[١].

والقول بأن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى يعني أن حكم الله الذي أمرنا الله بالانقياد له ليس له وجود محدد، بل هو يتشكل بحسب عقولنا وفهمنا ومستوى معرفتنا، وأن القرآن والسنة ليس لهما دلالة محددة يعرفها من تكلم بالعربية، وإنما الدلالة تختلف من عقل لآخر.

وهذا ما لم يقل به أحدٌ من العقلاء، لا في العصر الحديث ولا في العصور السالفة. ولم يقل به أحدٌ من الفرق المبتدعة فضلاً عن أهل السنة. إن هذا الكلام لا يعني إلا شيئًا واحدًا هو أن القرآن ليس له دلالة أصلاً، وأن الدلالة المرعية هي دلالة العقل، وفي هذا إبطال للقرآن بإبطال كونه دليلاً ونسبة الدلالة إلى العقل.

بل إن هذا الكلام يعني إبطال اللغة من الأساس؛ لأن وظيفة اللغة هي الاتصال، لهذا فأي لغة إنما تتأسس على مفردات معلومة المعنى لكل المتحدثين بها، كما تتأسس على قواعد وأساليب تربط بين تلك المفردات يعلم دلالتها أهل تلك اللغة.

---

(١) «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح» لابن تيمية (٤/ ٤٠٠).

فكيف يقال إن مستوى المعرفة هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى؟!

أضف إلى ذلك أنهم ينسبون تلك الدلالة المتغيرة للقرآن، أما عندما يريد أحدهم الاستدلال على باطله فإنه يثبت الدلالة ويجعلها واضحة لا شك فيها؛ فترى أحدهم يستدل على دعواه تلك، التي لم يقل بها أحد من العقلاء سلفًا ولا خلفًا، بكلام موضوع لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه يصفه بأنه معروف جدًّا أو مشهور، وكأنه يحجر علينا فكريًّا حتى لا نبحث عن صحة نسبته إليه، ثم يحذف منه ما يشاء ويغير صورته، فيصور لنا أن الكلام كان ردًّا على الخوارج عندما قالوا "لا حكم إلا لله"، والخبر المشهور ليس هذا وصفه، فهذا الكلام كان ضمن حوار بين الإمام علي وابن عباس رضي الله عنهم الذي عزم على الذهاب لمجادلة الخوارج، فأرشده الإمام علي رضي الله عنه إلى أن يجادلهم بالسنة؛ لأن فيها بيان القرآن، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٤٤]. فالقرآن منه ما كان بيانًا بنفسه، ومنه ما كان بيانًا بانضمام السنة إليه، فأراد علي رضي الله عنه أن يقطع الطريق على الخوارج ببيان الرسول ﷺ، ويمنعهم من تأويل ما أجمل من القرآن بحسب فهمهم.

الشبهة الثانية: عند تعارض العقل مع النقل فلا مناص من التأويل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «كان الصراع يدور في مجمله حول تحديد المرجعية النهائية للفعل الثقافي- الفكري الاجتماعي- وهل هي «العقل» أم «النقل»؟ ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الصراع لم يكن يدور حول مرجعيتين تصورهما العقل الإسلامي متناقضتينْ، بل كان يدور حول تحديد «أولية» إحداهما دون غفلة أهمية الآخر.

وبعبارة أخرى: كان السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما تكون له السيطرة على الآخر؟ هل يتم تأويل «النقل» لرفع تعارضه مع «العقل»، أم يتم الاحتكام إلى «النقل» بالتشكيك في صحة استنتاجات العقل؟ وكان من الطبيعي أن يكون «التأويل» من أهم الإجراءات والأدوات المنهجية عند أنصار أولوية «العقل»»[(١)].

ويقول: «وإذا صح اشتراط القرينة في كلام البشر، فليس هذا الشرط ضروريًّا في كلام الله، لأننا نعرف قصده- عقلاً- ومن ثم يمكن لنا أن نحمل كلامه على وجهه الصحيح، ومن ثم يمكن لنا أن نميّز بين الحقيقة والمجاز في الوحي، وهكذا يصبح المجاز واقعًا في الكلام عند المعتزلة إذا تعارض ظاهرُ النص مع معرفتنا العقلية بقصد الله، وتصبح القرينة في هذه الحالة قرينة عقلية أشد في دلالتها من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام نفسه. ويتسق مثل هذا التصور مع الإطار المعرفي الذي انطلق منه المعتزلة والذي يعلي من شأن الأدلة العقلية، ويضع الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة»[(٢)].

---

(١) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٥.

(٢) «إشكاليات القراءة وآليات التأويل» ص ١٣٥.

الجواب:

تتم مناقشة هذه الشبهة من خلال المحاور الستة الآتية:

أولاً: قبل البدء في نقض القول بأولوية العقل على النقل، أو تقديم العقل على النقل عند التعارض، أودُّ تسجيل ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إن هذا القول بتقديم العقل على النقل لا يختص بطائفة العصرانيّين، بل يتعداه ليشمل كلَّ ما يسمَّى بالتيار العقلاني أو المدرسة العقلانية، ومن المعلوم أن من رموز المدرسة العقلانية في العصر الحديث من تصدى إلى كثير من العصرانيين أو العلمانيين وفنَّدَ أصولهم [(١)].

أي أن هذه الدعوى تشكّل نقطة التقاء بين الطائفتين، فكل منهما يقول بأنه إذا تعارض النقل مع العقل وجب تقديم العقل، ويكون مصير النقل التأويل ليتفق مع العقل، ومنهم من جعل طريقًا ثانيًا للنقل غير التأويل وهو التفويض أي تفويض العلم بمعناه إلى الله.

إلا ان هذا الالتقاء لا يعني التطابق الكامل بين الطائفتينْ في النظرة إلى العقل والمجال الذي أبيح له العمل فيه. ولندع الكلام لفهمي هويدي، وهو يصف السبب في الهجوم على العقل، بقوله: «فتلك موجة تنشط بين الحين والآخر، تحاول أن تصدّ- إذا أحسنتُ النية- تيارات الفكر المادي القادمة من وراء حدودنا، وهي موجة خطرة في الحقيقة؛ لأنها تخلط بين استخدام العقل وعبادته، فضلاً عن أنها تربط بين الدعوة إلى استخدام العقل وفلسفة المذهب العقلي أو التجريبي، التي تنكر ما لا يخضع للتجربة الحسية، الأمر الذي يرفض في النهاية الاعتراف بكل ما هو غيبي» [(٢)].

---

(١) كالكاتب فهمي هويدي الذي ردّ عليهم في العديد من مقالاته.

(٢) «القرآن والسلطان» ص ٤٧.

إذًا فهمي هويدي يفرق بين الغيبيات وبين أمور الدنيا فلا يخضع الأولى للعقل ويخضع الثانية للعقل. وتأكيدًا لهذه التفرقة يقول: «لكن هناك تفرقة منطقية ومفهومة بين أمور العقيدة الثابتة دائماً، وأمور الدنيا المتغيرة دائماً، بين الدائرة الغيبية التي يعد التسليم بها من مستلزمات الإيمان، والدائرة السببية التي يعد استخدام العقل فيها من مستلزمات الحياة التي لا تثبت على حال»[1].

فإذا أردنا أن نحدد- بدقةٍ- نقطة الالتقاء الفعلية بين الطائفتين سنجد أنها إطلاق حرية العقل في مجال الدنيا أو بتعبير أدق في الفقه (أحكام الشرع العملية) لا في العقيدة (الأحكام العلمية).

يقول فهمي هويدي: «وحتى تتاح حرية الحركة على أوسع نطاق للعقل المسلم، فإن القرآن الكريم- مثلاً- لا يحتوي على تعريفٍ واحد للأحكام التفصيلية التي وردت في نصوصه، فالسارق والزاني والقتل عمدًا والقتل خطأ والدين والربا، كلُّ هذه وغيرها وردت ألفاظًا غير مشفوعة في الكتاب بتعريف معين، وقد طبقها من اجتهد في الفقه الإسلامي حسبما رأوا من ظروف حياتهم، وإغفال التعريف في الأحكام الدنيوية مقصود من الله سبحانه، بعكس الحال في أمور العقيدة، التي لا سبيل إلى تغييرها»[2]. ثم يستدل على ذلك بنفس استدلالات الطائفة الأخرى، ومن ذلك فعل عمر بن الخطاب في سهم المؤلفة قلوبهم، وحد السرقة عام المجاعة، وتقسيم أراضي سواد العراق وأراضي مصر والشام. وهذا ما يجعلنا نضعهما في خندق واحد في بحثنا المتخصص في أصول الفقه، وإن فُرِّق بينهما في علم العقيدة.

الملاحظة الثانية: من الأهمية بمكان تحديد المفاهيم والمصطلحات ليتحرر موضع النزاع على وجه الدقة، فإن العقل الذي ينادي هؤلاء بتقديمه على النقل ليس من باب

(١) «القرآن والسلطان» ص٥٠.

(٢) المصدر السابق ص٥٠.

المعقول الصريح الذي يشترك فيه جميع العقلاء المقابل للسَّفَه والجنون، وإنما المقصود بالعقل هنا النشاط الذهني الذي ينبني على الاستنتاجات التي هي محل خلاف بين العقلاء، وأي محاولة للخلط بين العقل بالمعنى الأول والعقل بالمعنى الثاني هي تلبيسٌ واضحٌ وخداعٌ ماكرٌ يُقدح في طلب فاعلِه لِلحَق.

أمّا النقل، فيشمل القرآن والسنة وإجماع الصحابة الذي يستند إليهما أو لأحدهما[١]، ولا يمتدّ بحالٍ إلى اجتهادات الأئمة التي هي من قبيل الاستدلالات بالمنقول. فتلك الاجتهادات وإن كانت تدخل ضمن المعنى اللغوي للنقل باعتبارها منقولة إلينا عن أسلافنا؛ ولكنها لا تدخل ضمن المعنى الاصطلاحي للنقل وهو المقصود بالبحث في هذه المسألة.

ثانيًا: بعد فهم المقصود الحقيقي من النقل- القرآن والسنة والإجماع- وكذا العقل- آراء الرجال[٢] المرتبطة بمستوى معرفتهم وفهمهم- وانكشاف زيف الألفاظ البراقة مثل الحرية والتقدم والمدنية نأتي لتحرير موضع النزاع الحقيقي وهو لمن تكون السيادة والسيطرة- بحسب تعبيرهم- للنقل أم للعقل، للشرع أم لآراء الرجال، لله أم لقيصر؟!

قد يقول قائل: لا يمكن أن يكون هذا السؤال مطروحًا أصلاً من العلمانيين والعصرانيين أو من غيرهم؛ لأن الإجابة بديهية عند أي مسلم، فالحجة القاطعة هي الشرع لا غير والحاكم الأعلى هو الله الذي أوحى إلى رسوله ﷺ بهذا الشرع المحكم

---

(١) يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (لابد للإجماع من مستند؛ لأن أهل الإجماع لا ينشئون الأحكام كما توهم بعض الفرنجة؛ لأن حق إنشاء الشرع لله تعالى وللنبي الذي يوحى إليه) «أصول الفقه» ص١٩٥. فإن قيل: ما فائدة الإجماع حينئذ وإن كان المستند هو النصَّ؟ قلنا: الفائدة هي قطع الشغب في الحكم، والارتفاع به من الظن إلى القطع، أي أن ظنية الدلالة تنتفي في حالة الحكم المجمع عليه؛ لأنه يصبح مقطوعًا به، ولا يبحث في ثبوته أيضًا؛ لعدم الداعي إليه.

(٢) لا يقال لآراء الرجال اجتهادات؛ لأن الاجتهاد يكون لطلب شيء موجود بدلائله، وهم ينكرون أن يكون الحكم موجودًا وأن تكون ثمرة الاجتهاد هي مجرد الكشف عنه، ومع ذلك فهم ينتحلون الاسم دون المسمى. انظر «الإمام الشافعي» لنصر أبو زيد ص ١٤٦،١٣٠.

وفرض على المسلمين الانقياد له واتباعه فيما بلغه من الدين، وهذا هو معنى لا إله إلا الله محمد رسول الله، أي لا نعبد إلا الله، قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٣١ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣١-٣٢] فجعل الله التولي عن طاعته وطاعة رسوله ﷺ كفرًا بالله ونقضًا لأصل الإسلام وهو الاستسلام لله وحده.

فقد أجمع الأولون والآخرون من المسلمين على أن الدين الذي جاء به محمد ﷺ، بل الذي جاء به الرسل جميعًا هو الإسلام، وأن حقيقة الإسلام هي الإسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركًا، ومن لم يستسلم له كان مستكبرًا عن عبادته، والمشرك به والمستكبر عن عبادته كافر. والإنسان متى حلل الحرام المجمع عليه، وحرّم الحلال المجمع عليه، أو بدَّل الشرع المجمع عليه كان كافرًا ومرتدًّا باتفاق الفقهاء [١].

إذًا، مُحال أن يكون أحد من العلمانيين والعصرانيين قد طرح هذا السؤال؛ لأن مجرد الشك في كون الله تعالى هو الحاكم على خلقه وأنه يجب علينا طاعته فيما حكم؛ كفر لا شبهة فيه؛ لأنه يعد بذلك مكذّبًا للقرآن، قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: ٤٠]، وقال تعالى ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

أقول: ولكنهم طرحوه فعلاً، فقالوا: «إن السؤال: إذا تعارض العقل والنقل فأيهما يكون له الهيمنة والسيطرة؟!»، بل وأجابوا عليه بأنه يجب تقديم العقل[٢]، وجعلوا القائلين بهذا هم أنصار العقل.

القائل: نعم هم قالوا ذلك ولكنهم لم يجعلوهما مرجعيتين متناقضتين، وقالوا بأن العقل هو الأداة التي يفهم بها الشرع، وأنه بذلك يكون أصلاً للنقل، والقدح فيه يكون

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٣/ ٢٦٧-٢٦٨).

(٢) انظر: «القرآن والسلطان» لفهمي هويدي ص ٤٩.

قدحًا في النقل، فوجب تقديم العقل. ثم إن هذا القول سبقهم به أئمة مجتهدون، بل إن هذا هو موقف الإسلام الحقيقي من قضية العقل.

ولقد ردّ فهمي هويدي على بعض العلماء الذين وقفوا الموقف المضاد بأن هذا الموقف على حدّ قوله: (ليس مع موقف الإسلام الحقيقي من قضية العقل، ولكنه متخلف بحوالي ستة قرون عن مسيرة الفكر الإسلامي ذاته، فعندما نقرأ كتابات بعض الفقهاء المسلمين منذ 600 سنة نجد أنها أكثر استنارة وأوفر شجاعة وأعمق فهماً للدين من بعض فقهاء هذا الزمان. ولشيخ المجتهدين الإمام ابن تيمية كتابٌ كامل في «ردّ تعارض العقل والنقل» خصَّصه لمناقشة القضية من زاوية دقيقة تتمثل في السؤال التالي: ما العمل إذا تعارض الشرع- وهو المنقول إلينا من غيرنا- مع العقل؟ في ردّه قال الإمام ابن تيمية إذا حدث التعارض بينهما: «فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإمّا أن يردا جميعًا [أي يرفضا جميعًا]، وإمّا أن يقدم السمع وهو محُال.. لأن العقل أصل النقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحًا فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في العقل والنقل جميعًا».. والحل؟.. يرد الإمام ابن تيمية: «فوجب تقديم العقل».

ثم يضيف شيخنا الجليل أن هذا الرأي بمثابة «قانون كلي» عند أكثر الأئمة المجتهدين، الفخر الرازي وأتباعه، وقبله الإمام الغزالي والقاضي أبو بكر العربي والجويني والباقلاني»[١].

وقال الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أنه ليس هناك تصادم بين «العقل» و«النص» لسبب بديهي وبسيط وهو أن «العقل» هو الأداة الوحيدة الممكنة والفعالية الإنسانية التي لا فعالية سواها لفهم النص وشرحه وتفسيره»[٢].

---

(١) «القرآن والسلطان» ص ٤٩.

(٢) «الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية» ص ١٦.

أقول: هذا الكلام متناقض يردّه العقل قبل الشرع؟

القائل: وما وجه التناقض؟

أقول: كيف تقول إن العقل لا يناقض الشرع المنقول إلينا أبدًا ثم تقول إنه إذا تناقضَا وجبَ تقديم العقل؟!

القائل: ولكنك تقول بذلك أيضًا، تقول إن العقل لا يتعارض مع النقل، ثم تفرض أنه قد يتعارض العقل مع النقل، ولكن الفارق هو أنك تقدّم النقل.

أقول: هذا خلط في مفهوم العقل قد نبهت إليه من قبل، العقل الذي أقول إنه لا يتعارض مع النقل الصحيح هو العقل الصريح الذي لا يختلف عليه العقلاء، وهو الذي يحتجّ به القرآن، أمّا العقل الذي أفترض أنه قد يتعارض مع النقل الصحيح هو العقل غير الصريح، الذي هو من قبيل الرأي، والذي يجري عليه الخطأ والصواب، والذي هو محل خلاف بين العقلاء. أمّا هم فيقولون إن العقل الذي لا يتعارض مع النقل هو الرأي، فالدكتور نصر أبو زيد يقول في نهاية الفقرة التي نقلت منها كلامه: (عقل الرجل ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدّ الدلالة ويصوغ المعنى)، وقد سبق أن نبّهنا على بطلان هذا الكلام وفساده في العقل قبل الشرع.

القائل: أسلّم لك بتناقض الدكتور نصر أبو زيد فما قولك في كلام فهمي هويدي الذي أكّد على أن هذا هو موقف الأئمة وعلى رأسهم شيخ المجتهدين الإمام ابن تيمية، ونقل كلامه من كتابه «درء تعارض العقل والنقل» ووضع كلامه بين أقواس.

أقول: شيخ الإسلام ابن تيمية ألّف هذا الكتاب النفيس الذي لم يؤلَف مثلُه في بابه وهذا ما دعاه لذكره، ولكنه لم يقل بتقديم العقل على النقل أصلاً، وهذا هو كلام شيخ الإسلام بطوله، يقول رَحِمَهُ ٱللَّهُ :

«**القانون الكلي للتوفيق عند المبتدعة**

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهدِ الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلي الله عليه وعلى آله وسلم تسليماً كثيرًا.

قول القائل: إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإمّا أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإمّا أن يردا جميعًا، وإمّا أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل، الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل. ثم النقل إمّا أن يتأوّل، وإمّا أن يفوض. وأمّا إذا تعارضا تعارض الضّدين امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما.

وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونًا كليًّا، فيما يستدل به، من كلام الله تعالى وكلام أنبيائه عليهم السلام، وما لا يستدل به. ولهذا ردُّوا الاستدلال بما جاءت به الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى، وغير ذلك من الأمور التي أنبأوا بها، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها. وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع.

وأمّا هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة، منهم أبو حامد، وجعله قانونًا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي، وخالفه القاضي أبو بكر العربي في كثير من تلك الأجوبة، وكان يقول: شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر. وحكى هو عن أبي حامد نفيه أنه كان يقول: أنا مزجي البضاعة في الحديث.

ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانونًا آخر، مبنيًا على طريقة أبي المعالي ومن قبله، كالقاضي أبي بكر الباقلاني. ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونًا فيما جاءت به الأنبياء عن الله، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعًا له، فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في موضع آخر من نفس الكتاب:

«الوجه الثالث: نفي قاعدة أن العقل أصل النقل

قوله: إن قدمنا النقل كان ذلك طعنًا في أصله، الذي هو العقل، فيكون طعنًا فيه، غير مسلم؛ وذلك لأن قوله: إن العقل أصل للنقل إمّا أن يريد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر، أو أصل في عملنا بصحته.

والأول لا يقوله عاقل؛ فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابتٌ في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه.

ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله، سواء علم الناس أنه رسول، أو لم يعلموا. وما أخبر به فهو حق، وإن لم يصدقه الناس. وما أمر به عن الله فالله أمر به، وإن لم يطعه الناس. فثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، ليس موقوفًا على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفًا على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا. وهذا كما أن وجود الرب تعالى، وما يستحقه من الأسماء والصفات، ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه، أو لم نعلمه.

---

(١) «درء تعارض العقل والنقل» لابن تيمية (١/ ٧).

فتبينَّ بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطيًا له صفة لم تكن له، ولا مفيدًا له صفة كمال؛ إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلمِ تابعٌ له، ليس مؤثرًا فيه.

فإن العلم نوعان: **أحدهما** العملي، وهو ما كان شرطًا في حصول المعلوم، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه. **والثاني**: العلم الخبري النظري، وهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به، كعلمنا بوحدانية الله تعالى، وأسمائه وصفاته، وصدق رسله، وبملائكته، وكتبه، وغير ذلك، فإن هذه المعلومات ثابتة، سواء علمناها، أو لم نعلمها، فهي مستغنية عن علمنا بها.

والشرع مع العقل هو من هذا الباب؛ فإن الشرع المنزل من عند الله ثابتٌ في نفسه، سواء علمناه بعقولنا، أو لم نعلمه، فهو مستغنٍ في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه، وإلى أن نعلمه بعقولنا. فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالمًا به، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته، وانتفع بعلمه به، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصًا.

وأمّا إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحته- وهذا هو الذي أراده- فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدنا بتلك الغريزة؟

وأمّا الأول فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهو شرط في كل علم عقلي أو سمعي، كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له. فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم، سمعيها وعقليها، فامتنع أن تكون منافية لها، وهي أيضًا شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علماً فيمتنع أن تكن منافية له ومعارضة له.

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال لك: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تُحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع، وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعني توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعني الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك...

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحًا في أصل السمع، وهذا بين واضح. وليس القدح في بعض العقليات قدحًا في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحًا في جميعها. ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها. وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك، فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما به يعلم السمع، ولا يعلم السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له منافٍ له، فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه؟!

ولكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعًا واحدًا متماثلاً في الصحة أو الفساد، ومعلوم أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له، لا صحة البعض المنافي له، والناس متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ومنه باطل، وما كان شرطًا في

العلم بالسمع وموجبًا فهو لازم للعلم به، بخلاف المنافي المناقض له، فإنه يمتنع أن يكون هو بعينه شرطًا في صحته ملازمًا لثبوته، فإن الملازم لا يكون مناقضًا. فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله»[1].

ثالثًا: العقل ليس بشارع، فإن قال القائل: ولكن أليس العقل هو الأداة التي يفهم بها النص؟

أقول: بلى.. وهل يخالف أحد في أن العقل هو مناط التكليف وأن الشرع لا يخاطب المجانين؟ العقل بهذا المعنى ليس هو موضع النزاع، إن حقيقة النزاع حول ما يصدر عن العقل من آراء، هل تكون لهذه الآراء السيادة والسيطرة على المفهوم قطعًا أو ظنًّا راجحًا من أدلة الكتاب والسنة؟ أو بعبارة أخرى هل يقدم المعقول غير الصريح على نصوص -بالمعنى الاصطلاحي- وظواهر أدلة الشرع المنقول؟!

ولقد اتفق الأصوليون- ومنهم الذين يقولون بتقديم العقل- على أن الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، كما انعقد إجماعهم، بل إجماع المسلمين أجمعين على أن العقل ليس بشارع؛ لأنه لا حكم إلا لله تعالى، حتى هؤلاء المعتزلة الذين جعلوا للعقل دورًا في تقرير بعض الأحكام قد اتفقوا على أن العقل كاشف عن الحكم الشرعي وليس بمنشئ له.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنها تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها أو ما شابه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي والعقل ليس بشارع»[2].

---

(١) المصدر السابق (١/ ٥٠).

(٢) «الموافقات للشاطبي» ص ٣٥٨.

وجاء في كتاب فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: «مسألة "لا حكم إلا من الله تعالى" بإجماع الأمة لا كما في كتب بعض المشايخ: إن هذا عندنا، وعند المعتزلة: الحاكم العقل، فإن هذا مما لا يجترئ عليه أحد ممن يدعي الإسلام، بل إنما يقولون إن العقل يعرف بعض الأحكام الإلهية سواء ورد بها الشرع أم لا» [(١)].

ولذلك فإن من تلبيسات العصرانيّين وعلى رأسهم العلمانيّين أن يتخذوا من هذا النزاع القديم سندًا لموقفهم المعاصر الذي يعطي لعقول البشر الحقَّ في تشريع ما يناسبها ويناسب عصرها، وأن التشريع المنزل المحكم المجمع على دلالته إنما كان يناسب الزمان الذي نزل فيه ولابد من إعطاء العقل الحرية ليكمل الطريق. وكما قلنا إن فصل الدين عن الدولة الذي ينادي به العلمانيون بلا خجل يتأسس على السيادة المطلقة للعقل أو الإنسان أو الأمة، فالمضمون واحدٌ وإن تعددت العبارات الدالة عليه.

القائل: إذًا، السيادة على هذا النحو لم تكن موضع نزاع في الفكر الإسلامي؟

أقول: أبدًا لم تكن ولن تكون.. إن الذي يقطع به كل مسلم أن أحدًا من أهل الإسلام لم يجترئ على هذه المقالة في تاريخ الإسلام، اللهم إلا إذا كان قد كفر بعد إيمان وخلع ربقة الإسلام من عنقه، وإن ما أثبت في هذه القضية من تفرد الشرع بالسيادة لم ينازع فيه حتى كبار الحقوقيّين من غير المتخصصين في الدراسات الشرعية؛ لأنه كما سبق موضع إجماع الأمة قاطبة.

يقول الدكتور سليمان الطماوي[(٢)]: «مهما كانت حرية أهل الرأي في استنباط الأحكام التفصيلية من القرآن والسنة فإن ثمة فارقًا جوهريًّا بينهم وبين المشرعين في الدول الحديثة، فالمشرع الحديث يستطيع أن يضمن تشريعاته ما يشاء من أحكام إلا ما

---

(١) «فواتح الرحموت» (١/ ٢٥).

(٢) هو العميد الأسبق لكلية الحقوق جامعة عين شمس وعميد فقهاء القانون العام في مصر.

استبعده الدستور صراحة من اختصاصه وذلك في حالات نادرة، بل إن البرلمانات تملك أن تصدر ما تشاء من تشريعات في حالة الدساتير المرنة كالدستور الإنجليزي.

أمّا الرأي في التشريع الإسلامي فيجب أن يدور في نطاق الأحكام الخالدة التي تقرّرت في كلٍّ من القرآن والسنة. ولقد أحسن فضيلة المرحوم الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاّف التعبيرَ عن هذا المعنى حيث يقول: إن للتشريع معنيَيْنْ:

(أ) إيجاد شرع مبتدع، وهذا في الإسلام لا يكون إلا لله.

(ب) بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة، وهذا هو المعنى في الإسلام. فالتشريع- بمعناه الدقيق- في الإسلام إنما هو لله تعالى، وعلى هذا الأساس لا تملك أي سلطة في الدولة الإسلامية سلطة التشريع، أي ابتداع أحكام مبتدأة في الدولة، أما مواجهة الضرورات الجديدة فإنما يكون عن طريق استمداد ما يناسبها من أحكام التشريع الإلهي»[١].

ويقول الدكتور عبد الرزاق السنهوري: «روح التشريع الإسلامي تفترض أن السيادة بمعنى السلطة غير المحدودة لا يملكها أحد من البشـر، فكل سلطة إنسانية محدودة بالحدود التي فرضها الله، فهو وحده صاحب السيادة العليا ومالك الملك، وإرادته هى شريعتنا التي لها السيادة في المجتمع، ومصدرها والتعبير عنها هو كلام الله المنزل في القرآن وسنة رسوله المعصوم الملهم، ثم إجماع الأمة»[٢].

ويقول الدكتور سليمان الطماوي: «إن القواعد والأحكام المستمدة من القرآن والسنة باعتبارها تعبيرًا عن إرادة الله ﷻ بطريق مباشر (القرآن) أو غير مباشر (السنة) تتسم بالخلود ولا يمكن أن تتغير بحال من الأحوال؛ لأنها ليست من وضع جماعة المسلمين حتى يجوز لهم التعديل فيها. لهذا لا يمكن تشبيه القرآن والسنة حتى بالقواعد

---

(١) «نظرية السيادة» ص٦٢،٦٣.

(٢) «فقه الخلافة وتطورها» ص ٧٠ نقلاً عن نظرية السيادة ص٦٣،٦٤.

الدستورية، وفقًا لاصطلاحات فقهاء القانون العام المعاصرين؛ لأن المسلم به أن للجماعة في كل وقت أن تغير دستورها بمطلق حريتها، ودون أي قيد من هذا الخصوص»[١].

رابعًا: يصرُّ العصرانيون على استخدام المصطلحات التي تشير إلى النظريات الغربية البالية التي تأسس علمهم عليها في محاولة منهم لفرضها على الأذهان كحقائق وأسس علمية، وما هي إلا آراء انتقدها علماء الغرب أنفسهم. من تلك المصطلحات "العقل الجمعي" و"الذاكرة الجمعية للأمة" و"العقل الثقافي" يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وممّا يتصل بعدم الفهم المشار إليه مسألة "صياغة الذاكرة" في عصر التدوين، وهو مصطلح يبدو غائبًا تمامًا في وعي كاتب التقرير رغم إشارتنا إليه في صلب الكتاب أكثر من مرة، وصفًا للعصر الذي أنتج الإمام الإمام الشافعي فيه خطابه أو هو مفهوم مشتقّ- كما أسلفت الإشارة- من «نظرية الاتصال الثقافي» يجعل الكتاب من خلاله حقيقة الصراع بين «أهل الرأي» و«أهل الحديث» على أساس أنه صراع حول برنامج تدوين الذاكرة الجمعية للأمة: هل يتم بناء العقل الثقافي طبقًا لآليات الحفظ والتدوين. أم وفقًا لفاعلية الاستنباط والاستدلال.

وبعبارة أخرى: هل تكون «النصوص» هي الإطار المرجعي الأول للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والاستدلال؟»[٢].

وتلك المصطلحات تعود بنا إلى الفترة ما بين عام ١٨٥٨ م وعام ١٩١٧م وهي الفترة التي عاشها دور كايم ذلك اليهودي الفرنسـي الذي تخصّص في علم الاجتماع، وله فيه كتب من أشهرها «مقدمة في علم الاجتماع».

وقد أخذ دور كايم عن داروِن التفسير الحيواني لإنسان، ومدده ليغطي ميدان العلاقات الاجتماعية... وخلاصة آرائه أن الكائن البشـري محكوم «بنزعة القطيع» التي تحكم عالم الحيوان وتسَيّره دون وعي فيه ولا إرادة.

---

(١) «السلطات الثلاث من الدساتير العربية» ص ٣٧٣ نقلاً عن نظرية السيادة ص ٧٦.

(٢) «الإمام الشافعي» ص ٢٤.

ولئن كان فرويد قد قالها دون مداراة، حين زعم أن البشرية الأولى قتلت أباها الأول لتستولي على الأم، مستندًا إلى أن قد قال مثل ذلك في عالم البقر. فإن دوركايم لم يشأ أن يستخدم المصطلح الحيواني مباشرة فلم يسمّها- في عالم الإنسان- "نزعة القطيع"، وإنما سماّها "العقل الجمعي"، ونسب إليها في عالم الإنسان كلَّ ما ينسب في عالم الحيوان إلى نزعة القطيع.

ويعرّف العقل الجمعي بأنه شيء كائن خارج عقول الأفراد، ليس هو مجموع عقولهم، ولا يشترط أن يكون موافقًا لعقل أحدٍ منهم ولا لمزاجه الخاص (عقل من هو إذًا؟!). وأنه يؤثر في عقول جميع الأفراد من خارج كيانهم، ولا يملكون إلا أن يطيعوه ولو على غير إرادة منهم! ثم يقول إنه دائم التغير.. يحلّ اليوم ما حرّمه الأمس.. ويحرّم غدًا ما أحلّه اليوم.. بلا ضابط ولا منطق معقول!

ويقول- وهو بيت القصيد- إنه لا يمكن من ثم تصور ثبات شيء من القيم على الإطلاق لا الدين ولا الأخلاق ولا التقاليد! وإن النظر إلى هذه الأمور على أنها أمور قائمة بذاتها هو تفكير غير معقول. يقول: كان المظنون أن الدين والزواج والأسرة هي أشياء من الفطرة، ولكن التاريخ يوقفنا على أن هذه النزاعات ليست فطرية في الإنسان!

أرأيت إلى العالم الكبير! إنها ليست فطرية في الإنسان! وبكلمات قليلة معدودة يلغي العلم الكبير كلّ مقدسات البشرية![1].

إذًا، العقل الجمعي هو وهمٌ عشّش في أذهان العصرانيّين- وعلي رأسهم الدكتور نصر أبو زيد- ولن نقف لنبين فساد هذا الوهم ولكن سنقف مع التساؤل الأخير للدكتور «هل تكون النصوص هي الإطار المرجعي الأول للعقل الجمعي، أم يتحدد الإطار المرجعي في فعالية الاستنباط والإستدلال؟». فالدكتور وضع النصوص، القرآن والسنة، وشروحهما

(١) انظر: «مذاهب فكرية معاصرة» لمحمد قطب ص١١٤-١١٧.

(أي الأصلية والثانوية) في مقابلة الاستنباط والاستدلال، ولم يقل سلطة النصوص، بل قال النصوص، ولم يفرّق بين النص الأصلي (القرآن) والنصوص الثانوية.

ومرة أخرى، يهدم الدكتور نظريته، فالاستنباط يستلزم مستنبطًا منه، والاستدلال يستلزم دليلاً. وهذا الذي اتفق عليه أهل الحديث، وأهل الرأي: أن النصوص لا تستغني عن العقل، والعقل لا يستغني عن النصوص. فكما أن النصوص هي التي تحثّ الإنسان على استثمار العقل في فهم وتدبر الوحي والاجتهاد في تطبيقه، كذا العقل لا يستغني عن النصوص، وكيف يستغني وهي التي تدلّه على تفاصيل المصالح، وترشده إلى طريق الفلاح في الدنيا والآخرة.

إنّ وضع العقل مقابل النصوص يعني أن العقل قد تجاوز الحد وطغى، وأنه قد أجرم في حق نفسه، عندما فرح بما عنده من العلم، واستغنى عن الوحي، فلا ينتظر إلا الهلاك جزاءً وفاقًا.

خامسًا: يزعم العصرانيون أننا يمكن بعقولنا وحدها أن نقود حياتنا، وأن النبوة قد خُتمت بعدما وصل العقل إلى الرشد الإنساني. ويعطونه الحق في أن يسنّ القوانين، ويشرع الشرائع، ويحلل ما يستحسنه ويحرم ما يستقبحه.

ولا يجوز في مجال الحِجاج والنِّزاع أن يبادر المسلم إلى إنكار قدرة العقل على إدراك الحسن والقبح، فإن الله قد فطرَ عباده على الفرق بين الحسن والقبيح. وركَّب في عقولهم إدراك ذلك، والتمييز بين النوعين، كما فطرهم على الفرق بين النافع والضار، والملائم لهم والمنافر، وركّب في حواسهم إدراك ذلك، والتمييز بين أنواعه.

والفطرة الأولى- وهي فطرته العبادَ على الفرق بين الحسن والقبيح- هي خاصة الإنسان التي تميز بها عن غيره من الحيوانات، وأما الفطرة الثانية- وهي فطرته للعباد على الفرق بين النافع والضار- فمشتركة بين أصناف الحيوان[1].

(١) انظر: «مفتاح دار السعادة» لابن القيم (٢/ ١١٦).

والذي ينبغي أن ينازع فيه أمور:

الأول: أنّ هناك أمورًا هي مصلحة للإنسان لايستطيع الإنسان إدراكها بمجرد عقله؛ لأنها غير داخلة في مجال العقل ودائرته، فمن أين للعقل معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته..؟ ومن أين له معرفة تفاصيل شرعه ودينه الذي شرعه لعباده؟ ومن أين له معرفة تفاصيل محبته ورضاه، وسخطه وكراهيته؟ ومن أين له معرفة تفاصيل ثوابه وعقابه، وما أعد لأوليائه، وما أعد لأعدائه، ومقادير الثواب والعقاب، وكيفيتهما، ودرجاتهما؟ ومن أين له معرفة الغيب الذي لم يظهر الله عليه أحدًا من خلقه إلا من ارتضاه من رسله، إلى غير ذلك مما جاءت به الرسل، وبلغته عن الله، وليس في العقل طريق إلى معرفته؟.

الثاني: أن الذي يدرك العقل حسنَه أو قبحَه يدركه على سبيل الإجمال، ولا يستطيع أن يدرك تفاصيل ما جاء به الشرع، وإن أدركت التفاصيل فهو إدراك لبعض الجزئيات وليس إدراكًا كليًّا شاملاً. فالعقل يدرك حسنَ العدل، وأمّا كون هذا الفعل المعين عدلاً أو ظلماً فهذا ممّا يعجز العقل عن إدراكه في كل فعل وعقد.

الثالث: أن العقول قد تحار في الفعل الواحد، فقد يكون الفعل مشتملاً على مصلحة ومفسدة، ولا تعلم العقول مفسدته أرجح أم مصلحته، فيتوقف العقل في ذلك، فتأتي الشرائع ببيان ذلك، وتأمر براجح المصلحة، وتنهى عن راجح المفسدة. وكذلك الفعل يكون مصلحةً لشخص مفسدة لغيره، والعقل لا يدرك ذلك، وتأتي الشرائع ببيانه، فتأمر به من هو مصلحة له، وتنهى عنه من حيث هو مفسدة في حقِّه. وكذلك الفعل يكون مفسدة في الظاهر، وفي ضمنه مصلحة عظيمة لا يهتدي إليها العقل، فتجيء الشرائع ببيان ما في ضمنه من المصلحة، والمفسدة الراجحة. وفي هذا يقول الإمام ابن تيمية: «الأنبياء جاءوا بما تعجز العقول عن معرفته، ولم يجيئوا بما تعلم العقول بطلانَه، فهُمْ يخبرون بمحارات العقول لا بمحالات العقول».

الرابع: ما يتوصل إليه العقل وإن كان صحيحًا فإنه ليس إلا فرضيات، قد تجرفها الآراء المتناقضة، والمذاهب الملحدة. ولو استطاعت البقاء- في غيبة الوحي- ستكون تخمينات شتى، يلتبس فيها الحق بالباطل[1].

(١) انظر: «الرسل والرسالات» للدكتور عمر سليمان الأشقر، ص٣٥-٣٧.

الشبهة الثالثة: يتفق ابن رشد مع المعتزلة على أولوية العقل وضرورة التأويل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لا يُكرر ابن رشد بنفس الحدّة تلك الأسبقية التي حرص المعتزلة على تأكيدها، أعني أسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية بحيث لا تستقيم الثانية إلا على أساس الأولى. واتفاق ابن رشد مع المعتزلة في جعل «المجاز» وسيلة التأويل الأساسية يبرز لنا اتفاقه معهم كذلك- وإن بطريقة ضمنية- في جعل «المعرفة العقلية» أساسًا ضروريًّا «للمعرفة الدينية» لا تستقيم الأخيرة دون الأولى ولا تصح إلا بها. والذي يجعل من التأويل ضرورةً لا غنى عنها أن الخطاب الشرعي خطاب موجَّه للناس كافة على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية»[١].

الجواب:

يحاول العصرانيون أن يبحثوا لهم عن جذورٍ في التراث ليجعلوا من أنفسهم امتدادًا له وإحياءً لما أراد الجامدون على النصوص أن يدفنوه. فتراهم يمجّدون المعتزلة والفلاسفة، خاصة ابن رشد، فينسبون إليهم القول بأسبقية المعرفة العقلية على المعرفة الدينية، وجعل الأولى أساسًا للثانية، لا تستقيم الأخيرة دون الأولى، ولا تصحُّ إلا بها. والهدف من هذه النسبة مزدوج، فمن جهة يجعل له سلف، ومن جهة أخرى يمهد لنفسه الطريق لإعلاء العقل على النقل.

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٧٣.

ولكن العقل هنا ليس بمفهوم المعتزلة وابن رشد، وإنما بمفهوم العصرانيّين، فليس هو العقل المتَّفق عليه بين العقلاء، وإنما العقل المختلف من قارئ لآخر، ومن عصر لعصر. وكذلك ليس النقل المسبوق بالعقل هنا مطابقًا لمفهوم المعتزلة وابن رشد، وهو ما يحتمل معناه في العربية أوجه في الفهم، وإنما النقل بمفهوم العصرانيّين، وهو جلُّ ما نُقل عن الله ورسوله، باعتبار أن النصوص التي لا تحتمل أوجهًا في الفهم عندهم نادرة، وأن الأحكام على كلّ حالٍ لا تدخل ضمن دائرة النصوص عندهم. ويمكن تلخيص الجواب في النقاط التالية:

أولاً: المعتزلة- على انحرافهم المعلوم في العقيدة- لم يخرجوا عن إجماع المسلمين في باب الأحكام الشرعية العملية، وكتب الفقه والأصول التي تنسب إليهم شاهدة على ذلك. فلم ينكر أحد منهم حكماً شرعيًّا علم من الدين بالضرورة، ولم يدعوا يومًا ما عدمَ مناسبة بعض الأحكام لعصرهم، بل دفعوا في وجه الباطنية التي رامت إسقاط الشرع، ونازلوهم ودحضوا شبهاتهم. ولذلك عدَّهم علماء أهل السنة من طوائف المسلمين المبتدعة، ولم يخرجوهم من الملة.

ثانيًا: لا يتسنَّى أبدًا وضع المعتزلة في خانة واحدة مع ابن رشد؛ لأن ابن رشد يضلل ويبدع المعتزلة، وقد صرح بعدم إيمانه بطريقتهم في المعرفة أصلاً. فابن رشد يذكر الطوائف التي اهتمت بعلم الكلام وأخطأت في الأدلة على معرفة الله، ويقسّمها إلى أربعة أقسام: الأشعرية، والمعتزلة، والباطنية، والحشوية. ثم يقول حاكماً عليها بالضلال: «إذا تؤملت جميعها، وتؤمل مقصد الشرع، ظهر أن جلَّها أقاويل محدثة، وتأويلات مبتدعة، بعيدة عن الكتاب والسنة»[1].

ثالثًا: ابن رشد عُرف عنه الشطط في تمجيد المنطق اليوناني، والفلسفة الأرسطية. وإعجابه بأرسطو قد بلغ حدًّا كبيرًا جعله يعتقد أنه المثل الأعلى للكمال، يقول ابن رشد

(١) «مناهج الأدلة» لابن رشد ص١٣٣، نقلاً عن «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد» للدكتور الطبلاوي محمود سعد، رسالة ماجستير، ص٢٤.

في كتابه «الطبيعة» عن أرسطو: «وأحرى أن يسمى ملكًا إلهيًّا، لا بشرًا. ولذلك كان القدماء يسمونه أرسطو الإلهي.. وقال أيضًا: إن برهان أرسطو لهُوَ الحق المبين، وإن العناية الإلهية أرسلته إلينا لتعليمنا ما يمكن تعليمه»(١).

ورغم ذلك الجنوح فإن ابن رشد يقرّر- على سبيل الحصر- أن طرق تلقي أحكام الشرع ترجع إلى الكتاب، والسنة بأقسامها القولية والفعلية والتقريرية، ويقرّر القياس الفقهي كطريق لاستنباط الحكم الشرعي فيما سكت عنه الشارع من الأحكام، ويعتبر الإجماع ويشترط فيه الاستناد إلى الكتاب والسنة. يقول ابن رشد في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»:

«إن الطرق التي منها تلقيت الأحكام عن النبي ﷺ بالجنس ثلاثة: إمّا لفظ وإمّا فعل وإمّا إقرار. وأمّا ما سكت عنه الشارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطلٌ، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له. ودليل العقل يشهد بثبوته؛ وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما لا يتناهى... فهذه أصناف الطرق التي تُتلقى منها الأحكام أو تستنبط. وأمّا الإجماع فهو مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة، إلا أنه إذا وقع في واحد منها، ولم يكن قطعيًّا، نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع. وليس الإجماع أصلاً مستقلاً بذاته من غير استناد إلى واحد من هذه الطرق؛ لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ إذا كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة»(٢).

فانظر إلى ابن رشد وهو يقضي بعدم استقلالية إجماع عقول مجتهدي المسلمين في عصر من العصور بتشريع، وإلا اقتضى ذلك إثبات شرع زائد بعد النبي ﷺ. فماذا

(١) «الفلسفة الإسلامية في المغرب» ص٧٣، نقلاً عن «موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد» ص٢١٠.

(٢) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ص٧-١٠.

سيكون قوله في إثبات استقلال عقل قارئ أو مجموعة من العقول- التي لا تنتمي إلى طائفة المجتهدين- بتشريع أحكام، لا مستند لها إلا مناسبة تلك الأحكام لتلك العقول؟!

وانظر إليه وهو يحكي اختلاف العلماء في صفة الخفّ، ثم يعقّب بقوله: «هذه المسألة هي مسكوت عنها فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء به لنبيه ﷺ وقد قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]»[١].

فماذا سيكون قوله في أناس يرفضون السنة كمصدر للتشريع، وينفون شمولية الأحكام، ويحاربون مرجعية النصوص؟!

ثم انظر إليه وهو يستدلّ بلسان العرب في تفسير قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [النساء: ٤٣]، فيقول: «وأما من فهم من الآية اللمسين معا فضعيف، فإن العرب إذا خاطبت بالاسم المشترك إنما تقصد به معنًى واحدًا من المعاني التي يدل عليها الاسم، لا جميع المعاني التي يدل عليها، وهذا بينٌ بنفسه في كلامهم»[٢].

فماذا سيكون قوله في أناس يتركون المواضعة من أجل الاستدلال العقلي؟!

ثم انظر إليه وهو يفوّض تقدير المصالح الشرعية إلى العلماء المختصين، كما يفوّض تقدير أمراض البدن إلى الأطباء، بل ويتأسّى على زمن يُرى فيه الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقًا إلى الظلم، يقول ابن رشد: «فلنفوّض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء، الذين لا يُتهمون بالحكم بها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان أن في الاشتغال بظواهر الشرائع تطرقًا إلى الظلم... كما في أشياء كثيرة من الصنائع يَعرِض فيها للصُنّاع الشيءُ وضدُّه، مما اكتسبوا من قوة مهنتهم، إذ لا يمكن أن

---

(١) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ص٣١.

(٢) «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ص٥٣.

يُجَدَّ في ذلك حد مؤقت صناعي، وهذا كثيرًا ما يعرض في صناعة الطب، وغيرها من الصنائع المختلفة»[1].

فأين هو ممّن يناهض سلطة القدماء، ويعتبر ذلك كهنوتًا، ثم ينسب لنفسه ولطائفته سلطة تقدير المصالح؟!

وها هو ابن رشد يقطع بما أجمع عليه المسلمون في باب الميراث، فيقول: «وأجمع المسلمون على أن ميراث الولد من والدهم ووالدتهم إن كانوا ذكورًا أو إناثًا معًا هو: أن للذكر مثل حظ الأنثيين»[2].

فأين هو ممّن يسقط هذا الحكم ويعتبره شاهدًا تاريخيًّا ليس إلا، أمّا الآن فلا سبيل لنا إن أردنا أن نعمل بمغزى النص إلا أن نسوي بين الذكر والأنثى في الميراث؟

والحق إن كتاب «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يشهد- من أوله إلى آخره- أنه ما كان لمسلم يشهد لله بالوحدانية ولنبيه ﷺ صاحبِ الشرع- بتعبير ابن رشد[3]- بالرسالة أن يشك في مناسبة حكم واحد لجميع الطوائف والمجتمعات في شتى العصور والبقاع.

---

(١) المصدر السابق ص٥٥.

(٢) المصدر السابق ص٤٠٧.

(٣) المصدر السابق ص٤٧٠.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

أولوية الواقع

يشتمل على:

الشبهة: الواقع أولًا والواقع ثانيًا والواقع أخيرًا.

أولًا: سهم المؤلفة قلوبهم.

ثانيًا: حد السرقة.

ثالثًا: تقسيم الأراضي التي فُتحت عنُوة.

الشبهة:
الواقع أولًا والواقع ثانيًا والواقع أخيرًا

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وأخيرًا ينتهي الخطاب الديني إلى الانغلاق في دائرة النصوص بعد أن جمّدها وقضى على حيويتها، ويصدق قول القائل: «احتمينا بالنصوص؛ فدخل اللصوص» وذلك حين يقضي على أهم وأخطر ما أقرّه الفقهاء من مبادئ عقلية: المصالح المرسلة والمقاصد الكلية فيعيدها إلى النصوص مرة أخرى، وبالمفهوم الذي يطرحه لها مع أنها مبادئ لتأويل النصوص.

الواقع إذًا هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع يكون النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فالواقع أولًا والواقع ثانيًا والواقع أخيرًا. وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحوّل كليهما إلى أسطورة، بتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الإنساني والتركيز على بعده الغيبي»[1].

ويقول الدكتور حسن حنفي: «فالشرع ليس ثابتًا دائمًا أبديًّا لا يتغير، بل يواكب التشريع تطور المجتمعات وتغير الواقع... فالواقع يفرض نفسه على الفكر، والمصلحة تفرض نفسها على القانون، والتطور يفرض نفسه على الثبات، والتقدم جوهر الزمان،

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ١٣٠.

وتلك هي ميتافيزيقا التاريخ، ولكن الوعي بالتاريخ غاب من وجداننا القومي»[١].

ويقول: «ويكتب الآن «من النص إلى الواقع» لفقيه من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة وهي أساس التشريع على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص»[٢].

ويقول: «ومن ثم فإن اختلاف الآراء بين الجوانب المختلفة للموضوع وأوجه النظر إليه. لا يوجد صحيح وفاسد، خطأ وصواب، والاعتراف بالتعددية في وجهات النظر لا يسمح بإصدار الحكم على الصحيح أو الفاسد ولا على «الأصح عندي» دون رفض الرأي المخالف الذي قد يكون صحيحًا. والأصح والأصوب هو الأفضل والأصلح في تغيير الواقع وتطويره ودفعه إلى الأمام، وإزالة معوقات تقدمه»[٣].

ويقول خليل عبد الكريم: «كل واقع عصر له فقه، وترتيبًا على ذلك فإن استدعاء «فقه» مضت عليه عشرة قرون أو أكثر ليطبق على أناس هم على مشارف القرن الحادي والعشرين الميلادي هو ضربٌ من العبث وتكليفٌ بمستحيل»[٤].

ويقول المهندس محمد شحرور: «هل نحن أفهم من الصحابة في فهم الكتاب؟ في الجواب على هذا السؤال يجب أن نكون جريئين في الحق دون خوف. الجواب هو نعم ولا في آن واحد.

فالجواب نعم: نحن على يقين بأننا في أواخر القرن العشرين في مشاكلنا المعاصرة والتي لا يعرف الصحابة عنها شيئًا. وبوجود الكتاب الذي لا ريب فيه بين أيدينا؛

---

(١) «دراسات إسلامية» ص ٤٤٠.

(٢) «تكوين النص» ص ٨.

(٣) «من النص إلى الواقع» ص ٢٦.

(٤) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٧٦.

قادرون على نقله من عالم المطلق إلى عالم النسبية الذي نعيشه نحن وقادرون أن نتحرك ضمن الحدود بشكل يتناسب مع عصرنا، وفي هذا نحن أقدر منهم وليس من الضروري أبدًا الاعتماد على أقوالهم وتحرِّيها، فوضعنا منهم هو: إن كانت أقوالهم تناسبنا أخذناها، وإن كانت لا تناسبنا تركناها.

والجواب لا: لأنهم فهموا الإسلام حسب شروطهم وظروفهم أفضل من فهمنا التاريخي للإسلام وهو متفاعل مع ظروف القرن السابع في شبه جزيرة العرب.

إن المغالطة الكبرى هي أننا نريد أن نفهم الإسلام فنرجع من القرن العشرين إلى القرن السابع في طريقة تفكيرنا. أي أننا نريد أن نفكر كما فكروا هُمْ، وهذا مستحيل. ثم بعد ذلك ننتقل من القرن السابع إلى القرن العشرين لنقدّم إسلامَ القرن السابع في القرن العشرين. في هذه العملية يتم تشويه التاريخ والتطور والزمان والمكان. وينتج لدينا إسلام خيالي يعيش في فراغ خارج التاريخ ودين لا علاقة له بالحياة بل خارج الحياة. هذه العملية إن لم ننتبه إليها ونصححها فلا أمل في تقدم المسلمين والخروج من مأزقهم.

فإذا سألني سائل الآن: ألا يسعك ما وسع الصحابة في فهم الكتاب والقرآن؟ فجوابي بكل جرأة ويقين هو: كلا لا يسعني ما وسعهم لأن أرضيتي العلمية تختلف عن أرضيتهم. ومناهج البحث العلمي عندي تختلف عنهم، وأعيش في عصر مختلف تمامًا عن عصرهم. والتحديات التي أواجهها تختلف عن تحدياتهم.

إني أواجه فلسفات قوية ومنيعة دخلت عقر داري، وأواجه تقدمًا علميًّا يؤثر على كل حركة وكل قرار أتخذه في حياتي، وأكون متوهمًا إذا قلت أو قبلت أنه يسعني ما وسعهم»[١].

ويقول محمد عابد الجابري: «إن موافقات عمر هذه إن دلت فهي تدل على أن الشريعة الإسلامية كانت تنزل وفق ما يقضيه الوضع الاجتماعي القائم، أعني وجه

---

(١) «الكتاب والقرآن» ص ٥٦٥.

المصلحة فيه.. إن هذا المبدأ- مبدأ المصلحة- هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشريعة، سواء تعلق الأمر بما فيه نصٌّ أو بما ليس فيه... فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات وجدناهم يعتبرون المصلحة ويحكمون بما تقتضيه ويؤجلون العمل بمنطوق النصّ فيها»(١).

ويقول سيد القمني: «وهل توقفت الأمة عن ولادة فقهاء كبار يملكون الجرأة الكافية لقول يتمثلون به أسوة باجتهاد الخليفة الراشد المجتهد عمر بن الخطاب، الذي لم يجتهد في حكم بل وصل به الأمر إلى إلغاء سهم المؤلفة قلوبهم رغمَ نصِّ الآية الكريمة على أن هذا السهم ﴿فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠] بقول صريح وفصيح ونص لا يحتمل لبسًا ولا تأويلًا؟ لقد ألغى الخليفة عمر فريضة إسلامية صريحة بعد أن تغيرت الأحوال وقوى شأن الإسلام ولم يعد بحاجة إلى شراء إيمان الناس، لقد غيّر عمر وأمضى اجتهاده ونفّذ قراره وفرضه، وتم العمل به حتى اليوم، بينما لم يكن قد مضى على وفاة النبي ﷺ سنوات تُعَد على أصابع اليدين، ونحن لا نريد تغييرًا ولا تبديلًا بعد مضى القرون الطوال السوالف؟!»(٢).

ويقول جمال البنا: «وفي معركة التطور الذي لا مناص عنه، ولا مفر من يكون علينا أن نقبل التضحية بكثير من الطقوس والشكليات التي التصقت بالدين حتى عُدَّت منه، حتى يمكن مساجلة التطور؛ لأن التخلف عنه يعني في النهاية خسارة ما هو أهم من هذه الطقوس والشكليات، **بل إننا أمام النص القرآني نفسه يجب أن نفكر ولا يجوز أن نخر أمامه صمًّا وعميانًا**، فقد تكون العلة التي من أجلها أصدر القرآن حكمًا قد انتفت، وبالتالي لم يعد مبرر لإعمالها وهذا ما فعله عمر بن الخطاب في اجتهاداته المشهورة، أو أن نعتمد على آليات القرآن الكريم نفسه التي تسمح بمخالفة مثل هذه الشكليات إمّا على

---

(١) «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» ص٤١.

(٢) «الفاشيون والوطن» ص٨٩.

أساس أنها من اللَّمم أو ما يتجاوز الله تعالى عنه يوم القيامة، أو أن ما يقوم به الإنسان من صالحات تجبّ ما فعله من سيئات ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾ [هود: ١١٤] أو لمجاوزة الوسع الذي يتقيّد به التشريع.. الخ»[١].

الرد الإجمالي

الواقع له الأولوية المطلقة عند العصرانيّين، فالواقع أولًا، والواقع ثانيًا، والواقع أخيرًا. أي أن الواقع هو المعيار، والحكم عندهم. ولكن في دهاء عجيب، ومكر لم يسبق له مثيل، حاولوا أن ينسبوا تقديم الواقع على دلالة النص، والعمل بالمصلحة العصرية، إلى صحابة رسول الله ﷺ. بل منهم من ادَّعى عدم انصياع عمر بن الخطاب رضي الله عنه لبعض أوامر القرآن المنصوص عليها نصًّا لا يحتمل التأويل، مثل إلغائه سهم المؤلفة قلوبهم من الزكاة، وعدم إقامته لحد السرقة في عام الرمادة، ومنعه من تقسيم أراضي سواد العراق، وأراضي مصر والشام على المجاهدين الفاتحين، الذين طالبوا بتقسيمها بينهم؛ محتجِّين بظواهر القرآن والسنة.

يقول نصر أبو زيد: «وعدم "انصياع" عمر بن الخطاب للأوامر القرآنية ينفي نفيًا كاملًا صوابَ الاستشهاد لتكريس مفاهيم "العبودية" و"الانصياع" و"الطاعة" وعدم المخالفة الذي يفضي إلى الخروج عن حدّ الإيمان»[٢]. ويقول عن مخالفه أنه: «لا يستطيع أن يخرج من هذا المأزق إلا بالتسليم بحق الاجتهاد مع متغيرات الزمان والمكان، وبكل ما يترتب على هذا التسليم من أن "سلطة النصوص" سلطة مضفاة وليست ذاتية»[٣].

وحقيقة أمر أولئك أنهم يمارسون دجلًا إعلاميًّا حقيرًا، يلبسون به الحق بالباطل، ويكتمون الحق وهم يعلمون. ولكن يمكرون ويمكر الله، ومن مكر الله بهم أن يجعل

(١) «الحجاب» ص٧٦،٧٥.

(٢) «الإمام الشافعي» ص ١٩، وانظر: فهمي هويدي في «القرآن والسلطان» ص٥١.

(٣) «الإمام الشافعي» ص ١٨.

هلاكهم بأيديهم. فلا هم يثقون في دليلهم ولا هم يسلّمون له زمامهم، فنصر يقول في أول صفحة في مقدمة كتاب له: «والتساؤل الثاني الذي يطرح نفسه: هل الأئمة الأربعة والخلفاء الأربعة ومَن سواهم مِن الأئمة والخلفاء إلا بشرًا مارسوا حقهم في الاجتهاد والتفكير وتركوا لنا تراثًا يستحق منا أن نفكر فيه ويجتهد كما فكروا واجتهدوا؟!»[١].

إذًا، عمر بن الخطاب الخليفة الثاني- رضي الله عن الخلفاء الراشدين والصحابة أجمعين- بشر يخطئ ويصيب، فكيف تكون وقائع أعيان محتملة- ولا أقول منهجًا- لأحدهم حاكمةً على مئات بل آلاف النصوص من الكتاب والسنة.

وهذا ردٌّ مجملٌ فَصْلٌ في تلك المسألة: أن كلام البشر غير المعصومين- ولا معصوم إلا النبي ﷺ- يوزن بميزان القرآن والسنة. ولا يتعارض هذا مع القول بلزوم فهم السلف؛ لأننا نعني بفهم السلف: ما أجمعوا على فهمه، وهذا- كما هو معلوم- لا يخرج عن الكتاب والسنة، وإنما يتعين قطعًا الفهم المجمع عليه، وتنتفي سائر أوجه الاحتمال الأخرى التي قد ترد أحيانًا على بعض الأدلة.

الرد التفصيلي

اعتباره ما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مأزقًا هو حقيقة الدجل الإعلامي، فمن يقول ذلك يريد أن يوهم السامع والقارئ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن منصاعًا للأوامر القرآنية، وأن هذه حقيقة لا تفكر فيها ولا تناقش، ولكن فكر فيما وراء ذلك وهو التسليم بأن هذا يمثل مأزقًا خطيرًا.

أمّا عن تفسير مواقفه المذكورة، وكونها كانت بإزاء نصوص لا تحتمل التأويل، فأودّ أن أسجّل على الدكتور نصر أبو زيد اعترافَه هذا بأن هناك نصوصًا لا تحتمل التأويل، وأن الحدود كحد السرقة من تلك النصوص؛ لأن هذا الاعتراف يهدم نظريته التأويلية

---

(١) «الإمام الشافعي» ص٥١.

كلها رأسًا على عقب، تلك النظرية القائمة على الفصل بين النص والفهم البشري له، وأن هذا التأويل هو أداة العقل الوحيدة لفهم النص، ولن نقف عند هذا الاعتراف وما يمثله من تناقض كثيرًا؛ لأن الاضطراب والتناقض هو سمة الأبحاث غير العلمية.

أمّا الجواب على مواقف الفاروق يكمن في تصور الحكم الذي تدل عليه الآيات، وهو ما تحاشى الدكتور ذكرَه، كما يكمن في فهم السياق والمقام في كل موقف، وهو الأمر الذي أهدره الدكتور نصر أبو زيد، والعجيب أنه يريد أن يوهمنا أن خصومه الإسلاميّين هم الذين يهدرون السياق. إذًا، معرفة تلك المواقف على حقيقتها كافٍ في تبديد الوهم الذي أراد أن يصدِّره لنا الدكتور وأشباهه من العلمانيين والعقلانيين.

أولًا: سهم المؤلفة قلوبهم

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠] و«إنما» التي صُدِّرت بها الآية أداةُ حصر، فلا يجوز صرف الزكاة لغير تلك المصارف الثمانية المنصوص عليها في الآية.

ولكن ثم سؤال لعل في الإجابة عليه يتبين لنا مدى الخداع وتزييف الحقائق الذي يمارسه العصرانيون وهو: أيجب استيعاب هذه الأصناف الثمانية أم يجوز دفعها إلى بعضها؟ إن جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة ذهبوا إلى أنه لا يجب استيعاب هذه الأصناف عند تقسيم أموال الزكاة، بل يجوز الدفع إلى واحد منها وإعطاؤه الصدقة مع وجود الباقين.

واحتجوا بما يأتي:

أولاً: قَوْلُ النَّبِيِّ ﷺ لِمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ: «فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِنْ هُمْ

أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ»[(١)]، قالوا: والفقراء صنفٌ واحد من أصناف أهل الزكاة الثمانية.

ثانيًا: ما ورد من وقائع أعطى فيها النبي ﷺ الزكاةَ لأفراد كحديث قبيصة بن مخارق لّما تحمل حمالة وأتى النبي ﷺ يسأله في الصدقة فَقَالَ ﷺ:«أَقِمْ حَتَّى تَأْتِينَا الصَّدَقَةُ فَنَأْمُرَ لَكَ بِهَا»[(٢)]، معنى هذا أن على الإمام أن يتوخَّى المصلحة في إخراج الزكاة، ويتخير من المصارف الشرعية ما يكون أسدَّ للحاجة وأصلحَ في وقته، بشرط ألا يخرج عن تلك المصارف الثمانية.

إذًا، عمر الفاروق الراشد كان فقيهًا عندما لم يعطِ هذا السهم إلى من كانوا يعطونه وقال: «هو شيء كان رسول الله ﷺ يعطيكموه ليتألفكم، والآن قد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم»[(٣)]، فهو لم يسقط هذا السهم مطلقًا، وإنما منعهم لزوال الوصف الموجب لإعطائهم، وهذا من قبيل تحقيق المناط أو الاجتهاد في توافر شروط تطبيق النص، وليس من قبيل إبطال حكم النص، وهذا واضح لمن كان له عقل.

ثانيًا: حد السرقة

«السرقة الموجبة للحدِّ في الشرع هي أخذ المال على وجه الاستخفاء والاستتار مع تمام الشروط»[(٤)]، ومن أهم تلك الشروط: أن يكون السارق مكلفًا، وأن يبلغ المسروق نصاب السرقة، وأن يكون المسروق محرزًا، أي في موضع الحصين، وأن تنتفي الشبهات، والشبهة في اللغة تعني الالتباس[(٥)]، ويُراد بها في الحدود: ما كان من نقص في درجة الجناية يجعلها غير مكافئة لمستوى العقوبة المقدرة، فيعدل عندئذ عن الحد إلى عقاب دون ذلك، وهو التعزير.

---

(١) البخاري (١٤٩٦)، ومسلم (١٣٠).

(٢) مسلم (٢٤٥١).

(٣) «سنن البيهقي» (٧/ ٢٠).

(٤) انظر: «المغني» لابن قدامة (٨/ ٢٤٠)، و«فقه الجنايات» لأمير عبد العزيز ص٣٣٥.

(٥) «القاموس المحيط» (٤/ ٢٨٨) و«مختار الصحاح» ص ٣٢٨.

وقد حرص الإسلام على التماس الشبهات لدرء الحدود عن العباد ما أمكن، وفلسفة الإسلام في ذلك أن الخطأ في عدم العقوبة خيرٌ من العقوبة في ظلم[١].

ومن أهم تلك الحالات التي اتفق الفقهاء من جميع المذاهب على اعتبار الشبهة فيها؛ السرقةُ من الجوع، فلا تقطع يد السارق الجائع لشبهة الاضطرار المبيح لتناول المحرمات، كما قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ فِي مَخۡمَصَةٍ غَيۡرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثۡمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣].

وفي عام الرّمادة أصيب المسلمون بالجدب والقحط حتى أخذتهم الضائقة وشدة الجوع فوقع بعضهم في السرقة، ولم يقم عليهم الفاروق حدَّ السرقة، وكان يقول: «لا قطع في عام المجاعة»، وهو القائل: «لأن أخطئ في الحدود بالشبهات أحبُّ إليَّ من أن أقيمها بالشبهات»[٢].

فلما ثبتت الشبهة في عام المجاعة انتفى شرط من شروط الحد، فلو أقام الحد لم يكن منصاعًا لأمر الرسول ﷺ، ولهذا انصاع للأمر ودرء بتلك الشبهة الحد عن المسلمين.

أرأيت مدى الدجل والشعوذة التي يمارسها هؤلاء العصرانيون عندما يقولون إن عمر رضي الله عنه رفض الانصياع للأوامر القرآنية لما رأى الحكم غير ملائم فاجتهد وعطَّل حدّ السرقة!!

سبحانك ربي هذا بهتان عظيم.

والأمر لا يتوقف عند حدّ السرقة من الجوع فلو سرق رجل ما يبلغ النصابَ من بيت مال المسلمين، أو من الغنيمة قبل أن تقسم؛ فلا حدَّ عليه؛ لأنه واحد من المسلمين وله في بيت المال، أو في الغنيمة حق، وبهذا حكم علي رضي الله عنه، وكان يقول: «ليس على من سرق من بيت المال قطعٌ»[٣]. ولما سرق رجل من حضرموت مغفرَ حديدٍ من المتاع وهو يقسم خمسًا بين الناس فأُتي به إلى علي رضي الله عنه قال: «ليس عليه قطع، هو خائن، وله نصيب»[٤].

---

(١) «فقه الجنايات» ص ٣٦٠.

(٢) «نيل الأوطار» للشوكاني (٧/ ١١٠،١١١).

(٣) «سنن البيهقي» (٨/ ٢٨٢).

(٤) «سنن البيهقي» (٨/ ٢٨٢).

فهل عطَّل علي رضي الله عنه حدَّ السرقة هو الآخر؟!

ثالثًا: تقسيم الأراضي التي فُتحت عنوة

هذه المسألة اختلف فيها الصحابة، فذهب كثير منهم إلى وجوب تقسيم الأراضي كما تُقسم الأموال المنقولة، وحجتهم في ذلك آية الأنفال وتقسيم الرسول ﷺ لأراضي خيبر، ولذلك جادلوا عمر رضي الله عنه حينما فتح سواد العراق ومصر، وطلبوا منه تقسيم تلك الأراضي بين الفاتحين. ولكن الفاروق رأى عدم التقسيم وتركها بين أصحابها يدفعون الجزية والخراج على أراضيهم، واحتج لما رآه بآية الحشر ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ﴾ [الحشر: ١٠]، وبأن موضوع آية الأنفال وآيات الحشر واحد هو الغنيمة، وأن «الذين جاءوا من بعدهم» معطوفة على قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾ [الحشر: ٧].

أي أن الخلاف كان في فهم الأدلة، التي لم تكن نصوصًا لا تحتمل التأويل، ولهذا لم يقتصر الخلاف في هذه المسألة على الصحابة، بل تجاوزهم إلى من بعدهم من الفقهاء. فقد ذهب الإمام أبو حنيفة والإمام مالك رحمهما الله إلى أن الإمام مخيرٌ بحسب ما تقتضيه المصلحة، إن شاء قسمها بين المسلمين كما فعل الرسول بخيبر، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية وعلى أرضيهم الخراج[1]. بينما ذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد إلى التقسيم. فأين تلك الأوامر القرآنية التي رغب الفاروق عنها ورفض أن ينصاع لها؟!

(١) انظر: «بداية المجتهد» (٢/ ٤٠١)، و«الهداية» (٤/ ٣٠٣)، و«المغني» (٨/ ٤١٠).



منهج التأويل العصري

يشتمل على:

المبحث الأول: شبهة إهدار السياق.

المبحث الثاني: إنتاج الدلالة.

المبحث الثالث: مستويات الدلالة.

المبحث الرابع: السمطقة.

المَبْحَثُ الأَوَّل

شبهة إهدار السياق

يشتمل على:

الشبهة الأولى: أهدر الخطاب الديني السياق في تأويلاته المغرضة.

الشبهة الثانية: لا يمكن فهم القرآن خارج السياق الثقافي للقرن السابع.

الشبهة الثالثة: طبيعة النص تتحدد تبعًا لسياق التنزيل.

الشبهة الرابعة: النص القرآني يخالف ذاته سياقيًّا.

الشبهة الخامسة: يتعدد سياق القراءة بتعدد القراء واختلاف أحوالهم.

الشبهة السادسة: إهمال سياق القراءة يؤدي إلى التأويل الأيديولوجي.

الشبهة السابعة: إخراج القرآن من سياقه الثقافي حوَّله إلى مرجعية شاملة للحياة.

الشبهة الأولى: أهدر الخطاب الديني السياقَ في تأويلاته المغرضة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والتأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص، يتطلب اكتشافَ الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق. لكن الخطاب الديني غالبًا ما يتجاهل بعضَ تلك المستويات، إن لم يتجاهلها جميعًا في حمَى البحث عن دلالة محددة مسبقًا. ويرتدّ هذا التجاهل في جانبٍ منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكّل النصوص اللغوية، كما يرتدّ في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصًا مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقةً تامّة أو شبه تامة. وسواء كان تجاهلُ السياق راجعًا إلى تلك الأسباب، أمْ كان راجعًا إلى سواها، فالذي لا شكّ فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعيٍ علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة. وهذا هو الهمُّ المُلِحّ الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذًا لوعْيِنا العام من الانعزال عن حركة التاريخ والتقوقع داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهاؤه وضياؤه فقد مضى وانتهى»[(١)].

ويقول: «وليس علم الشعر وعلوم اللغة- فيما يرى عبد القاهر- مجرد علوم مساعدة لفهم القرآن فحسب، بل هي علوم ضرورية لا غنى عنها. هذا هو الذي يميّز عبد القاهر عن مجمل التراث، الذي صنف العلوم تصنيفًا تراتبيًّا في الغالب. يقف عبد القاهر- رغم

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٩١، ٩٢.

أشعريته- عند تعريف القرآن بأنه كلام، شأنُ كلِّ كلام، يتم إنتاجه وفقًا للقوانين العامة المنتجة للكلام. إنه- بلغتنا المعاصرة التي لا نظن أن عبد القاهر يمكن أن ينفر منها لو كان معاصرًا- نصٌّ لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها»[1].

ويقول: «ولأننا معنيُّون هنا بإشكاليات السياق في بناء النص وفي إنتاجه للدلالة، أي على مستوى التنزيل والتأويل؛ نتوقف عند أهم مستويات السياق. إن كلمة «السياق»- وإن كانت مفردة من حيث الصيغة اللغوية- تدل على تعددية هائلة لا أظن أنه قد تم حصرها حتى الآن في مجال دراسة النصوص... لذلك نكتفي هنا بالتوقف عند مستويات السياق المشتركة والعامة جدًّا، مثل السياق الثقافي الاجتماعي، والسياق الخارجي (= سياق التخاطب)، والسياق الداخلي (= علاقات الأجزاء)، والسياق اللغوي (تركيب الجملة والعلاقات بين الجمل)، وأخيرًا سياق القراءة أو سياق التأويل»[2].

ويقول: «وإذا كنا في تعاملنا مع النص الديني ننطلق من حقيقة كونه نصًّا لغويًّا، فليس معنى ذلك إغفال الطبيعة النوعية لخصائصه النصِّيَّة. وليس مقصودنا بخصائصه النَّصِّيَّة الوقوف عند مستوى المرسل/ قائل النص. فالنص القرآني يستمد خصائصه النَّصِّيَّة المميزة له من حقائق بشرية دنيوية اجتماعية ثقافية لغوية في المحل الأول. إن الكلام الإلهي المقدس **لا يعنينا** إلا منذ اللحظة التي «تموضع فيها بشريًّا»- إذا استخدمنا لغة طيب تيزيني- وهي في تقديرنا تلك اللحظة التي نطق به محمد فيها باللغة العربية»[3].

(١) المصدر السابق ص٩٤، ٩٥.

(٢) المصدر السابق ص ٩٦.

(٣) المصدر السابق ص٩٧.

الجواب:

يناقش الدكتور نصر أبو زيد مفهوم «السياق» باعتباره أحد أهم متطلبات الكشف عن الدلالة- الخطوة الأولى في التأويل العصـري-، وذلك من خلال تحليل مستويات السياق العامة. ويعتبر نصـرُ الكشفَ عن ظاهرة «إهدار السياق» لدى الخطاب الديني خطوةً ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية.

وقبل البدء في نقض شبهاته يمكن رصد إحدى تناقضاته، وذلك في مفتتح كلامه عن إهدار الخطاب الديني لمستويات السياق؛ حيث أسند إنتاج الدلالة إلى التأويل تارة، وتارة أخرى إلى النصوص. فالدكتور ينادي بضـرورة تأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة، فيقول: «والتأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق»[1]. وعليه فدور المفسـر أو المؤول يتلخص في إعمال تلك القوانين، واكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق. فكيف يتم إسناد إنتاج الدلالة له، على وجه الحقيقة لا على وجه المجاز؟

وهذا التناقض ليس على مستوى إحدى العبارات بل هو متجذّر في البنية الفكرية للدكتور نصـر أبو زيد، والجمع بين هذين المتناقضين يعدُّ من أهم الأسس التي أقام عليها مشـروعه الفكري. والدكتور يسعى لإيهام القارئ أن هذه حركة بندولية فوَّارة، وأنها سبيل التقدم والتطور، وهي في الحقيقة من محالات العقول، حيث يستحيل- عقلاً- الجمعُ بين النقيضين. فإذا كان هذا هو أساس المشروع التأويلي العصراني، وقد علم بطلانه يقينًا، فما بُني على باطل فهو باطل.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٩١.

ويدخل ضمن منظومة التناقضات تناقض ما كان ينبغي أن يصدر من رجل حصل على شهادة الدكتوراه في اللغة العربية، وهو قوله: «ولكن التماثل لا يعني التطابق»[1] فمن المعلوم للمبتدئين في دراسة اللغة العربية أنّ التشابه هو الذي لا يعني التطابق، أمّا التماثل فليس له معنى إلا التطابق.

لقد نزل القرآن بلسان العرب، فلا يفهمه إلا من علم ذلك اللسان بكل ما يشتمل عليه من قواعد وأسس، ومن تلك الأسس السياق. تلك هي مقدمة أهل التأويل العصري، وهي مقدمة صحيحة في ذاتها ولكنها لا تصل بهم إلى مقصودهم؛ لأن تلك القواعد والقوانين- بتعبيرهم- ليست من الاكتشافات الجديدة، ولا يجوز أن تكون كذلك. فهذه المقدمة لا تقتضي منّا إلا أن ندرس لسان العرب على مرادهم، لا على مرادنا نحن، بقوانينهم لا بقوانيننا، وهو أمر ليس بالعسير كما هو معلوم. والسياق بالمفهوم الواسع الذي يطرحه نصر أبو زيد لا يستقيم لا لغة ولا عقلاً ولا شرعًا.

فهو لغة: نوع من التوسيع الدلالي، الذي ينكره نصر على الخطاب الديني، فكلمة السياق لا يمكن أن تتّسع لكل تلك الأقسام المطروحة.

وعقلاً: كيف تكون القراءة أو التأويل سياقًا للكلام؟!

وشرعًا: كيف يقول مسلم: إن الكلام الإلهي المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريًا؛ لأن الكلام لا يتموضع بشريًّا أبدًا، بل يظل إلهيًا، وإلا فما معنى تحدي البشر جميعًا على أن يأتوا بسورة من مثله؟! وكوْن اللغة المستخدمة هي لغة البشر هذا أمر بدهي وإلا فكيف سيفهمون؟، ولكن هذا لا يعني أنه تأنسن أو تموضع بشريًّا.

(١) المصدر السابق ص٩٢.

الشبهة الثانية: لا يمكن فهم القرآن خارج السياق الثقافي للقرن السابع

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كلَّ ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي... لذلك لا يكفي المتكلم- وكذلك المتلقي- معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلابد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطينْ في إطار حياتي معيشي يمثّل لهما مرجعيةَ التفاهم والتواصل»[١].

ويقول: «ومن الضروري هنا التفرقة في الثقافة بين المعرفي والأيديولوجي؛ حيث يمثل المعرفي مستوى الاتفاق العام، مستوى الحقائق اليقينية في الثقافة المعينة في مرحلة تاريخية محددة... المعرفي بالمعنى الثقافي إذًا هو الوعي الاجتماعي العام، بصرف النظر عن اختلاف الجماعات الناتج عن اختلاف المواقع الاجتماعية، في حين أن الأيديولوجي هو وعي الجماعات المرتهن بمصالحها في تعارضها مع مصالح جماعات أخرى في المجتمع... وإذا كان المعرفي في النصوص العلمية يهيمن على الأيديولوجي حتى يكاد يتلاشى تمامًا في نصوص المعادلات الرياضية مثلاً؛ فإن النصوص التي يهيمن فيها الأيديولوجي على المعرفي هي النصوص الدعائية كالإعلانات، والهتافات وما أشبه ذلك... وبين هذين النمطينْ المتقابلينْ من النصوص يقع النص اللغوي الاتصالي الحقيقي؛ حيث يكون النظام اللغوي بمثابة قناة الاتصال التي تمثل المعرفي، في حين تتجلّى الأيديولوجيا من خلال نظام النص»[٢]

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص٩٧-٩٨.

(٢) المصدر السابق ص٩٨-١٠٠.

ويقول: «والسؤال الآن: هل يمكن فهم النصوص الدينية- القرآن خاصة- خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟»[(١)].

الجواب:

يطرح الدكتور سؤالاً تقريريًّا نصُّه: «هل يمكن فهم النصوص الدينية- القرآن خاصة- خارج إطار السياق الثقافي المعرفي للوعي العربي في القرن السابع؟»[(٢)]. والكلام في ظاهره يخدع القارئ إذا لم يدقق في سياق الكلام، حيث جاء قبل السؤال بثلاث صفحات فقط ما نصُّه: «لا يكفي المتكلم- وكذلك المتلقي- معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، فلابد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطينْ في إطار حياتي معيشي يمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل»[(٣)].

وبضم الفقرتين وإعادة قراءتها نخرج بالتحليل الآتي:

أولاً: إمّا أن ينكر الدكتور نصر تطبيق قاعدته، القاضية بضرورة انخراط المتكلم والمتلقي في إطار حياتي معيشي واحد حتى تنجح عملية التواصل والتفاهم، على القرآن. وبهذا يكون قد أراح واستراح، وهدم التقرير الذي جاء على صورة الاستفهام، والذي أراد أن يكون نقطة انطلاق وأساسًا يبني عليه نظريته التأويلية. وحيث أثبت الدكتور التغاير بين النصوص اللغوية البشرية والنصوص الدينية، فبذلك يكون قد نفى التاريخية عن أدلة الشـرع، ومن ثم يكون نصر أبو زيد قد هدم نظريَّته التأويلية بنفسه.

ثانيًا: الاحتمال الآخر أن يؤكد الدكتور نصر كلامه، ويطرد قاعدته لتشمل القرآن، وحينئذ يكون قد سقط في مهاوي الضلال؛ حيث لا يمكن لمسلم أن يدّعي أنه يجب على

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٠.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٠٠.

(٣) المصدر السابق ص٩٧.

الله أن يكون منخرطًا مع خلقه في إطار حياتي معيشي حتى تنجح عملية التواصل. وإن نفي الدكتور هذا الكلام، وقال إنه يكفي أن يعلم الله الواقع الحياتي لهم، فقد هدم أيضًا نظريته التأويلية دون أن يشعر؛ حيث إن الله يعلم كذلك الواقع الحياتي لمن سيأتي بعد العرب المخاطبين ابتداءً بالوحي، فلا معنى للتاريخية حينئذ، ولا مكان لها، فالوحي لم يخاطب العرب وحدهم في القرن السابع، ولكن خاطب الناس كلهم منذ القرن السابع وإلى يوم القيامة. وهذا لا ينفي أن الله اختار لسان العرب وحدهم، دون غيرهم ممّن عاش في عصرهم، ممّا يعني وجوب الاعتناء بما يحويه لسانهم من مفردات ثقافية، ولكن هذا لا يعني توقيت الأحكام بتلك الحقبة الزمانية، واختصاصها بتلك البيئة العربية. فكما أن هناك بيئات غير عربية في زمانهم قد سرت عليها الأحكام، فكل من خُوطب بالوحي ملزَمٌ بتلك الأحكام في كل زمان ومكان.

الشبهة الثالثة:
طبيعة النص تتحدد تبعًا لسياق التنزيل

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «السياق الخارجي يمثل سياق التخاطب كما يتجلّ في بنية النص على جميع المستويات، ويجمع سياق التخاطب هذا مستويات العلاقة بين القائل/ المرسل، والمتلقي/ المستقبل، وهي العلاقة التي تحدد بشكل حاسم نوعيةَ النص من جهة، وتحدد مرجعيةَ التفسير والتأويل من جهة أخرى.

وإذا أخذنا بتقسيمات (ياكبسون) لطبيعة النصوص على أساس محور التركيز في النموذج الاتصالي الذي قدمه، أمكننا القول إن المحدد لطبيعة النص يعتمد بشكل كبير على السياق الخارجي، سياق التخاطب. فإذا كان القائل هو محور التركيز مثلاً تلاشى إلى حد كبير، وإن لم يختفِ تمامًا دورُ المتلقي، وأصبحت الرسالة من»أنا» إلى «أنا» وتحددت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى «الترجمة الذاتية» بحسب النموذج المعدل الذي قدمه (لوتمان).

وإذا كان التركيز على المتلقي، أصبحت مهمة النص، الإفهام والبيان، واندرج النص في عداد النصوص «التعليمية» بمستوياتها المختلفة. وفي حالة التركيز على الشفرة غالبًا ما يكون انتماء النص إلى مجال النصوص الأدبية... وإذا كان النص القرآني قد حدد طبيعته الخاصة بوصفه رسالة، فإن هذه الطبيعة تستوعب كلا البعدْين السابقين: التعليمية والتركيز على المخاطب... لكن السياق الخارجي- سياق التخاطب- بالنسبة للنص

القرآني لا يرتهن فقط في البعديْن السالفين اللّذين يتشابه بهما مع غيره من النصوص التي تنتمي للمجال نفسه. للقرآن سياق خارجي أعقد من حيث تاريخ تكوّنه من جهة، ومن حيث تغير طبيعة المخاطب/ المخاطبين من جهة أخرى.

ويمكن أن نطلق على السياق الخارجي الخاص بالنص الديني الإسلامي اسماً مأخوذًا من وصف النص لنفسه بأنه «تنزيل» فنطلق عليه «سياق التنزيل». من المعروف أن النص القرآني نص مجزأ، أي نص تكون في فترة زمنية تربو على العشرين عامًا، وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولدها بسياق يُطلَق عليه في الخطاب الديني «أسباب النزول».

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعددت مستويات الخطاب، بل وتعددت لغاته الثانوية بالطبع، نتيجة للتحول الذي حدث في حال المخاطبين خلال البضع والعشرين سنة التي تكوّن النص خلالها... لقد تم تناول هذا السياق، سياق التخاطب، في علم «المكي والمدني» من علوم القرآن، وهو العلم الذي يتناول الخصائص الأسلوبية التي تميز الخطاب القرآني في مرحلتي الدعوة الإسلامية»[١].

الجواب:

ما يسمَّى بسياق التنزيل ما هو إلا تحكم وتعسف جديد للعصرانيّين، وهو مصطلح أطلقه الدكتور نصر أبو زيد على ما يعتبره السياق الخارجي، أو سياق التخاطب، الذي يجمع مستويات العلاقة بين القائل (المرسل)، والمتلقي (المستقبل). وبنى كلامه على فرضيات من اختراعه، تفتقر إلى الدقة العلمية، ومع ذلك يفرض علينا أن نتعامل معها على أساس أنها من المسلمات.

أولى تلك الفرضيات: أنه جعل العلاقة بين القائل والمتلقي هي التي تحدد- بشكل حاسم- نوعية النص من جهة، وتحدد مرجعية التفسير والتأويل من جهة أخرى. ولم

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٠١-١٠٣.

يخجل الدكتور من اعتماد تقسيمات الغربيين أمثال «ياكبسون» و«لوتمان»، وتطبيقها على القرآن. وتلك التقسيمات قد اختلف الغربيون أنفسهم في قبولها، فما الداعي للتقليد الأعمى؟!

وثانيها: قوله: «إذا كان القائل هو محور التركيز مثلاً إلى حد كبير- وإن لم يختفِ تمامًا- دورُ المتلقي وأصبحت الرسالة من «أنا» إلى «أنا»، وتحددت طبيعة النص بأن تكون أقرب إلى الترجمة الذاتية بحسب النموذج المعدل الذي قدمه لوتمان»(١).

والكلام مشبع بالتناقضات المزعجة:

إذ كيف لا يختفي دور المتلقي، ومع ذلك تصبح الرسالة من «أنا» إلى «أنا»؟!

وكيف تسمَّى هذه رسالة إذًا؟!

ومَن الذي حدد طبيعة النص حينئذ بأن تكون أقرب إلى الترجمة الذاتية؟!

وهل الترجمة الذاتية هي رسالة من «أنا» إلى «أنا»؟!

وهل تعريف المتلقي بالقائل إلغاء لوجود المتلقي؟!

وإذا كفرتُ بالنموذج المعدل الذي قدمه «لوتمان» فهل يعني هذا أني أهدرت السياق؟!

وهل أصبح لوتمان المرجع الحقيقي للتفسير والتأويل؟!

وهل لو كفرتُ بهذا المرجع أكون من المتخلفين الجامدين على النصوص؟!

وثالثها: قوله: «وإذا كان النص القرآني قد حدد طبيعته الخاصه بوصفه رسالة، فإن هذه الطبيعة تستوعب كلا البعديْن السابقين: التعليمية، والتركيز على المخاطب»(٢).

---

(١) «النص و السلطة والحقيقة» ص١٠١-١٠٣.

(٢) المصدر السابق ص١٠٣.

والسؤال: مَن الذي افترض أن القرآن قد حدد طبيعته الخاصه بوصفه رسالة، بالمفهوم الخاص بياكبسون ولوتمان؟

وهل كوْن القرآن هو رسالة النبي ﷺ إلى العالمين يعني أنه يركز على المخاطب، ويهمّش القائل أو يقلل من دوره؟!

وهل هذه النتيجة إلا ثمرة الاتجاه الإنساني اللعين الذي فشا في الغرب؟!

وهل التعريف بالخالق لا يدخل ضمن التعلم والإفهام والبيان؟!

وإذا أدخلناه أفلا يعدُّ هذا هدمًا لأساس التقسيم الذي يفرق بين حالة ما إذا كان التركيز على القائل، وحالة ما إذا كان التركيز على المتلقي؟!

وهل يصلح للإنسان دنيا أو آخرة دون أن يتعرف على إلهه الذي يعبده؟!

الشبهة الرابعة:
النص القرآني يخالف ذاته سياقيًّا

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا انتقلنا من السياق الخارجي- سياق التخاطب- إلى السياق الداخلي ندخل بشكل مباشر لإحدى إشكاليات النص القرآني. وللسياق الداخلي في القرآن خصوصيته التي تتمثل في حقيقة كونه ليس نصًّا موحدًا متجانس الأجزاء، وذلك لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالف لترتيب النزول مخالفة تامة»(١).

ويقول: «ومعنى ذلك أن النص القرآني يخالف ذاته سياقيًّا، فسياقه الخارجي لا يتماثل مع سياقه الداخلي، في حين يفترض في النص الشعري نوعًا من التجانس بين سياقيه، نعني سياق زمن الإبداع وسياق بنائه الداخلي» (٢).

الجواب:

هناك فرق كبير بين البحث العلمي وسوء الأدب، ولا يدخل ضمن البحث العلمي بأي حال من الأحوال قول الدكتور نصر أبو زيد السالف؛ فإذا كان أكثر تلك السياقات من وحي الأسياد الغربيّين، فكيف ننسب للقرآن أنه يخالف ذاته، لا لشيء إلا لأن ترتيب الأجزاء فيه مخالفٌ لترتيب النزول؟!

---

(١) ()» النص و السلطة والحقيقة» ص ١٠٤.

(٢) المصدر السابق ص ١٠٥.

إن الاختلاف بين الترتيب المصحفي وزمن النزول من إعجاز القرآن؛ حيث إن فهم الآيات المرتبطة بأسباب النزول يعد المرحلة الأولى في التفسير، تليها مرحلة أخرى، وهي لماذا وضعت هذه الآيات في هذا الموضع من السورة، لتكون حلقة من حلقاتها المتجانسة؟

وهذه الطريقة تؤدي إلى فهم أعمق للآيات، أي أن الاختلاف بين الترتيب المصحفي وزمن النزول يثمر فهماً أوفقَ للآيات.

فمثلاً: استيراد بعض الآيات المرتبطة بأحداث مضت لتأخذ مكانها وسط آيات ترتبط بأحداث أخرى يشير إلى حضور الأحداث الماضية في الحاضر بما تحتوي عليه من عبرٍ وعظات ينبغي تذكرها، ومن ثم فكل آية وردت بهذا الأسلوب تحتاج إلى وقفة تحليلية عميقة وتدبرٍ واعٍ للوصول إلى الرسالة الإلهية المتضمَّنة في هذا الاستيراد.

الشبهة الخامسة: يتعدد سياق القراءة بتعدد القرَّاء واختلاف أحوالهم

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا كان سياق القراءة يمثل واحدًا من مستويات دلالة النصوص، فإن هذا المستوى لا يؤدي وظيفته إلا داخل منظومة السياق الكلية، شأنه في ذلك شأن كل المستويات السابقة. إن القارئ يمثل- على مستوى الوعي- منظومة تتفاعل مع النص في مستويي المعرفي والأيديولوجي على السواء، حيث يمثل المعرفي- كما سبقت الإشارة- مرجعية التفسير، ويتجسد في النظام اللغوي، في حين يمثل الأيديولوجي مرجعية التقييم، ويتجسد في نظام النص.

إن عملية القراءة- التي هي في جوهرها كشفرة- ليست مجرد سياق خارجي يضاف إلى النص، إذ لا تتحقق نصّيّة النص إلا من خلال فعل القراءة ذاته. من هنا يكتسب الحديث عن القارئ الضمني المتخيَّل في بنية النص ذاته مشروعيته، بمعنى أنَّ فعل القراءة متحقِّق في بنية النص بوصفه حدثًا أو واقعة. القارئ في هذه الحالة هو المتكلم/ المرسل الذي يداوم القراءة في حالة الإبداع/ الإرسال متنقلاً من دور المرسل إلى دور المتلقي بطريقة شبه دائرية. لكن هذه تظل القراءة الأولى بكل آلياتها في تحقيق نصية النص، وهي قراءة ليست بريئة تمامًا من جانب القارئ الأول- المبدع/ المرسل- لأن القارئ الخارجي مستحضرَ دائماً في القلب من تلك القراءة الأولى.

إذا كان هذا شأن سياق القراءة الأولى في بنية النصوص عمومًا، فإن حضور القارئ المتخيل يكون حضورًا أشد بروزًا في النصوص المتوجهة صوب القارئ أساسًا وفي الصدارة

من تلك النصوص النصوص الدينية، لأنه يغلب عليها- كما سبقت الإشارة- طابعُ التعليم والتوجيه. النصوص الدينية من هذه الزاوية رسائل موجهة تتدخل طبيعة المخاطب في تحديد آلياتها من جهة، وتتطلب من جهة أخرى فعالية المتلقي/ المخاطب- الخاصة والمكثفة- في فهم الرسالة واستيعابها، بل تتطلب بالإضافة إلى ذلك تحقيق المطلوب على وجه الطاعة والإذعان. وينبغي أن تفهم الإشارات القرآنية إلى الذين يعقلون، ويفهمون، ويعلمون، أو يوقنون، من زاوية الحرص الدائم على استحضار المخاطب استحضارًا مباشرًا في النص... وللخطاب آليات أخرى كثيرة في تعميق هذا الانتباه نذكر منها على سبيل المثال الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، مثل الم وكهيعص... الخ.

ويضاف إلى ذلك إشارة النص إلى وجود مستويات دلالية في بنيته تتراوح بين الغموض (المتشابه) والوضوح (المحكم)- (الآية ٧- سورة آل عمران)، والتحذير من الخطأ في تأويل الغامض بعيدًا عن مراعاة سياق الواضح. وقد كانت تلك الإشارات بمثابة روافد بررت للمسلمين من مختلف الأجيال خلافاتهم في الفهم والتفسير، وسوغت في الثقافة العربية الإسلامية مقولة «تعدد التأويلات». ولقد أدركوا بطريقة جنينية إلى حدٍّ كبير أن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة للنص، بل هي تعددية كامنة في بنيته إلى حدٍّ كبير»[١].

ويقول الدكتور محمد أركون: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معًا من الأطر الدوغمائية والأرثوذوكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهًا وقسرًا. إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجدُ فيها كل ذات بشرية نفسها سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيه الذات

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١١٠-١١١.

الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقًا من نصوص مختارة بحرية من كتاب[١] طالما عاب عليه الباحثون»فوضا»، ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في جميع الاتجاهات.

إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كليًّا ونهائيًّا من كل البلاغات التعسفية، ومن كل التركيبات «المنطقية» الاصطناعية، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالأيديولوجية، فالهلوسية. أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاّقة لشخص كابن عربي، ولكن الحرية التي أتجرأ على الحلم بها أكثر انفجارًا أو تفجيرًا بكثير. وذلك لأنها تشمل كل الصيغ وكل التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفية والشعراء والمفكرين والفنانين»[٢].

ويقول خليل عبد الكريم: «ذلك أننا نؤمن أن القرآن لغته عالية مرموزة مليئة بالكنايات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات والمتشابهات والإشارات والتنبيهات، ومن ثم اتسع لتفسيرات أهل العصمة والعدالة «الشيعة» وتفسيرات أهل العدل والتوحيد «المعتزلة» والتفسير الخارجي نسبة إلى «الخوارج» بخلاف التفسير الصوفي والتفسير الباطني «الإسماعيلي» والتفسير الإشاري والتفسير الفقهي والتفسير العلمي؛ كل ذلك بداهة بخلاف تفسيرات «أهل السنة والجماعة»»[٣].

---

(١) تعليق المترجم هاشم صالح: المقصود بالكتاب هنا القرآن نفسه لأنه ينتقل من موضوع إلى موضوع آخر مختلف تمامًا دون تمهيد أو تسلسل منطقي. ولذلك عاب عليه بعض الباحثين «فوضا» ناسين أنه كتاب ديني وليس كتاب في المنطق أو في الفلسفة.

(٢) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ٧٦،٧٧

(٣) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١١٩.

الجواب:

إذا تم الاتفاق على أنه يجب مراعاة السياق حتى نستطيع أن نقرأ كلام القائل قراءة صحيحة، فكيف نفهم تلك الكلمة: (سياق القراءة)؟! فهي تحوي تناقضًا داخليًّا، ممّا يبعث على الريبة في مقصود قائلها، إن كان عاقلاً عالمًا بما يقول؛ إذ كيف تكون القراءة التي هي فعل المتلقي سياقًا لكلام القائل، يعين على القراءة وفهم المتلقي؟!

إن منطوق كلامهم يقضي بأنه لابد للمتلقي لكي يفهم كلام القائل أن ينظر إلى نفسه وحاله وخلفيته الفكرية حتى يستطيع أن يقرأ قراءة جيدة.

ومن ثم، فيجب على كل قارئ أن يراعي سياق القراءة وهو يقرأ، حتى لا يقرأ بعيدًا عن قراءته هو! وأي إخلال من جانب القارئ في النظر إلى سياق قراءته، فإن هذا سيعني أن قراءته لم تعد قراءته، وعليه أن يعيد النظر في قراءته، حتى يصل إلى القراءة، التي يمكن أن تكون هي قراءته الصحيحة!!

ولا أدري كيف واتَتْ الدكتور نصر أبو زيد الجرأة ليستدلّ على هذا السّفه بأن القارئ متخيّل عند الكلام، وأن القرآن يحثّ على التعقل، والتدبر، والعلم، واليقين، والفهم. وأن من آليات القرآن التي تؤكد في زعمه على هذا المعنى: الحروف المقطعة في أوائل بعض السور.

وكلّ هذا يدل على أهمية تدبر القرآن والانتباه له، ولا يدلّ بطبيعة الحال على أن يراعي القارئ قراءته وهو يقرأ، لئلا يقرأ بغير قراءته، فتكون قراءتُه غيرَ موافقة للقراءة الصحيحة، التي ينبغي أن تُقرأ!!

وتخيل القارئ عند الكلام أمرٌ بدهي لدى البشر حين يوجّهون الخطاب إلى الآخر؛ والله أنزل هذا القرآن للبشر ليتدبّروا آياته فيعملوا بها، وحضورهم الضمني في الآيات لا يتعدى كونهم مخاطبِين بها، لا أن الدلالة متوقفة على قراءتهم.

تلك الريبة المنبعثة من مصطلح سياق القراءة سرعان ما تختفي، ليحل محلها يقينٌ بأنّ من وراء ذلك المصطلح فتحًا لباب تحريف دلالات الآيات، والقول على الله بغير علم، وافتراء الكذب على الله، والله يقول: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ۗ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١]. ومبعث ذلك اليقين هو كلامهم الصريح، الذي لا مواربة فيه ولا خجل، من ذلك قول الدكتور نصر أبو زيد: «إن تعددية الفهم والتأويل ليست تعددية مضافة للنص، بل تعددية كامنة في بنيته إلى حدٍّ كبير»[١]، وقوله: «تتعدد مستويات القراءة أولاً بتعدد أحوال القارئ الواحد، وتتعدد ثانيًا بتعدد القراء، بسبب تعدد خلفياتهم الفكرية والأيديولوجية، فتتعدد طبقًا لذلك مرجعيات التفسير والتقييم على حد سواء.. الخ»[٢].

والعجيبُ استدلالُه على تلك الجريمة الفكرية بالآية رقم (٧) في سورة آل عمران، وأن الآية تشير إلى وجود مستويات دلالية تتراوح بين الغموض (المتشابه)، والوضوح (المحكم)، وتشير في نفس الوقت إلى التحذير من الخطأ في تأويل الغامض بعيدًا عن مراعاة سياق الواضح. ووجه العجب أنه بذلك يستدل على خطأ نفسه بنفسه، فإذا كان المحكم الواضح هو الذي لا يتشابه في الفهم ولا تتعدد أوجه تفسيره، بل له تفسير واحد يجب العمل به، وإذا كانت الآية صريحة في النهي عن اتباع الغامض الذي يتشابه الفهم، وتوجب ردّه إلى الواضح، وأخذ الاحتمال الذي يرجحه الواضح دون غير ذلك من الاحتمالات؛ فإن الآية بذلك لا تفتح بابًا لتعددية الفهم والتأويل كما استدل الدكتور، بل إن الآية تغلق هذا الباب ولا تواربه، بل نعتَتْ من يفتح الباب بأنه من الذين في قلوبهم زيغ، أعاذنا الله وإياكم من ذلك.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١١١.

(٢) المصدر السابق ص١١٢.

الشبهة السادسة: إهمال سياق القراءة يؤدي إلى التأويل الأيديولوجي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أن ثمة فروقًا جوهرية حاسمة بين سياق القراءة المنتجة بالمعنى الذي أسهبنا في شرحه وتحليله وبين التأويل الأيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني. سياق القراءة المنتج يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى، بينما يتجاهل التأويل الأيديولوجي ذلك فيجعل النصوص معلقة في الهواء تحتمل إسقاط الدلالة عليها من الخارج. لكن الخطاب الديني- محكومًا أيضًا بسيطرة الأيديولوجيا على تأويله- يقع أحيانًا في ورطة إهدار سياق القراءة إهدارًا شبه تام، نقول «أحيانًا» على أساس أن سيطرة الأيديولوجي وبروزه في أغلب الأحيان قد يبدو للعين غير الفاحصة مغالاةً في الاهتمام بسياق القراءة على حساب مستويات السياق الأخرى» (١).

أولًا: التأويل العلمي للقرآن

«ومسألة التأويل العلمي للقرآن ليست مسألة خطاب ديني فقط، ولكنها تحولت إلى شكل مؤسسي، فهناك المركز العلمي لأبحاث الإعجاز العلمي في القرآن بإسلام آباد بباكستان، وهناك هيئة الإعجاز العلمي في القرآن بمكة في المملكة العربية السعودية. هذا التحول من صيغة الخطاب إلى الشكل المؤسسي معناه تحويل اللحظة التاريخية الراهنة- لحظة التبعية في تلقي المعرفة والعجز عن المساهمة في إنتاجها- إلى حالة ثابتة راسخة» (٢).

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢.

«إن في كتابنا كلَّ الحقائق الطبيعية والإنسانية، وليس علينا إلا أن نترك للآخرين عناءَ الدرس والبحث، ثم نجد ما أنتجوه من معارف وقوانين علمية مستكنًّا في نصوصنا الدينية. لا يكتشف هذا الخطاب الديني عقمه وتهافته أبدًا، لأنه يدرك أن تلك المعارف المستكنة في النصوص لم ينتجها هو من تأمل النصوص والعكوف على قراءتها»[١].

«هكذا يظل الغرب هو المنتج للمعرفة أساسًا، وتقتصر مهمة العقل الإسلامي على البحث عن نظائر لتلك المعرفة في التراث والقرآن، اكتفاءً من عناء المغامرة باستنطاق النصوص بما سبق إثباته»[٢].

«وواقع الأمر أن الحقيقة العلمية هي الأساس، ودلالة النصوص يتم تطويعها لتنطق بالحقيقة العلمية. وهذا هو الذي يصف العملية كلها بالتعسف، ناهيك بالتزييف والإيهام»[٣].

«هكذا تستبين الطبيعة الأيديولوجية للتأويل العلمي، وتنكشف مستويات السياق التي يهدرها، بدءًا من إهدار طبيعة النص ذاته، وانتهاءً بإهدار السياق اللغوي. وهذا الإهدار للسياق يجذب الخطاب الديني إلى مهاوي التصورات الأسطورية. في حين يزعم لنا أنه يقدم تأويلاً علميًّا، أو يفهم القرآن من منظور منجزات العلم»[٤].

«ولا إشكالية في الأمر إذا اعتمدنا على بديهية أن القرآن ليس نصًّا علميًّا يطرح مفاهيم نظرية علمية من أي نوع كان، إنما هو نص ديني له سياق معرفي منتج لدلالته. وإهدار هذا السياق المعرفي خاصة، فضلاً عن إهدار مستويات أخرى من السياق؛ يجعل فهمنا للنص وتأويلنا له ملتبسًا غاية الالتباس ومضطربًا غاية الاضطراب»[٥].

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٢.

(٣) المصدر السابق ص ١٢٣.

(٤) المصدر السابق ص ١٢٦.

(٥) المصدر السابق ص ١٢٦.

ثانيًا: قضية الحاكمية

عرض نصر أبو زيد في تلك القضية مثالاً عمليًا- في زعمه- لإهدار ثلاثة مستويات للسياق: السياق الداخلي بالوقوف على فواصل آيات الحاكمية، والسياق اللغوي عن طريق التوسيع الدلالي لصيغة الفعل يحكم، والسياق الخارجي بتجاهل أسباب النزول.

إهدار السياق الداخلي

«وإذا كان الاستشهاد بالقرآن يستند في الغالب إلى فواصل ثلاث آيات من سورة المائدة هي ٤٤، ٤٥، ٤٧ - وهي على التوالي: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].. الظالمون.. الفاسقون- فإن السياق الداخلي يفرض علينا النظر إلى الآيات من ٤١-٥٠ على أساس أنها تمثل وحدةً سردية واحدة، أي نصًا متصلَ السياق، وهذا أول دلالة من دلالات إهدار السياق في المسلك التأويلي لهذه القضية. ونقصد بذلك اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف على ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ٤٣]»[١].

إهدار السياق اللغوي

«الدلالة الثانية من دلالات إهدار السياق: التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم» بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني. وفي هذا التوسيع ما فيه من إهدار لطبيعة النظام اللغوي للنّص الذي تدور صيغة «حكم» فيه في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية. ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذا الدال اللغوي لا يقع في نطاق المفردات اللغوية التي أحدث النصُّ ذاتُه تطويرًا في دلالتها من خلال

---

(١) (٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٢٧.

نظامه اللغوي الخاص. وبعبارة أخرى يجب أن يتم تأويل الدال اللغوي «حكم» في اشتقاقاته العديدة من خلال سياق تداوله النص، وهو سياق لم ينقله عن دلالته اللغوية الأصيلة»(١).

إهدار السياق الخارجي

«ويتأكد إهدار السياق- ثالثًا- بتجاهل أسباب النزول أحد مستويات السياق الخارجي، تجاهلاً شبه تام، وهو السياق الذي يكشف الطبيعة السجالية للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، أهل كتاب أسبق هو «التوراة»... ينتقل النص بعد ذلك- على سبيل الاستطراد- للكتب السماوية التالية، الإنجيل والقرآن، كاشفًا أنها تتضمن بدورها أحكامًا واجبةَ الاتباع والطاعة، وأن الخروج عن اتباع هذه الأحكام فسق. لكن يظل الدال «حكم» بكل مشتقاته مستخدَمًا بدلالته اللغوية التي لا تحتمل أية إمكانية للتأويل بإقامة الحكم بالمعنى السياسي. ورغم أن النص يشير إلى نفسه في علاقته بالنصوص السابقة عليه- التوراة والإنجيل- بأنه مصدِّق لهما وله الهيمنة عليهما، فإنه يظل في سياق النص هنا يتعامل معها مؤكدًا مشروعيتها»(٢).

تجاوز لقضية عموم اللفظ

«لم نتعرض في دلالة النصوص التي يستشهد بها لإقرار مبدأ «الحاكمية» في الخطاب الديني لمشكل «عموم اللفظ وخصوص السبب»؛ لأننا مع التسليم بعموم اللفظ- على سبيل الفرض- ما نزال في إطار الدلالة اللغوية للحكم في الآيات السابقة. إن تكرار تعلق الدال «حكم» بالظرف «بين» يؤكد أن الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين، وحتى في حالة عدم وجود الظرف يظل موجودًا على مستوى البنية العميقة- أي مقدرًا- لا تتم

(١) (٣) المصدر السابق ص ١٢٧.

(٢) (٤) المصدر السابق ص ١٢٩.

الدلالة إلا به. ولو كان الحكم المقصود بالحكم السياسي- بالمعنى الذي يتمناه الخطاب الديني- لكان التركيب اللغوي يتخذ مسلكًا أسلوبيًّا آخر، فيصبح «فاحكمهم» أو «وأن احكمهم». هذا بالإضافة إلى أن التركيب «أحكم بينهم» يحيل دلاليًّا إلى أن الحكم مرتهن بقضية جزئية، هي محل الخلاف، فلا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله بالمعنى الذي يتغيَّاه الخطاب الديني»[(١)].

النتيجة النهائية

«كل أنماط التأويل التي ناقشناها فيما سبق. يلتقون جميعًا في استنطاق النصوص الدينية بمعانٍ ودلالات محددة مسبقًا، معان ودلالات تُفرض على النصوص من خارجها. من هنا منشأ إهدار مستويات السياق المختلفة، تلك المستويات التي يستحيل أن تكرر: يستحيل فهم دلالة النصوص بمعزل عنها. والبديل تعليق النصوص في الهواء، بحيث تقبل كل ما يمكن أن تستنطق به، وفي ظل هيمنة مبدأ «شمولية النص» تتراكم التأويلات مُخْفِية وجهَ الواقع ومزيفةً الوعي. وهل بعد ذلك كله إلا الضياع؟!»[(٢)]

«ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن التلوين لا ينتج فقط عن تلك النزعة الذاتية النفعية في التعامل مع النصوص أو الظواهر، بل ينتج بالقدر والدرجة نفسيهما عن نزعة وضعية شكلية تخفي توجهاتها الأيديولوجية تحت شعار «الموضوعية العلمية» والحياد المعرفي. النزعة الذاتية النفعية تهدر الزاوية الأولى من الزاويتينْ اللتينْ أشرنا إليهما فيما سبق، زاوية السياق الموضوعي التاريخي للنصوص، وتخفق من ثم في اكتشاف دلالتها. أما النزعة الوضعية الشكلية فتزعم قدرتها على الوصول إلى الدلالة واكتشاف الحقيقة في حين أن ما تصل إليه ليس في الواقع إلا ما كانت تريده منذ البداية، ولذلك أطلقنا على

---

(١) (١) المصدر السابق ص ١٣١.

(٢) (٢) المصدر السابق ص ١٤٧.

كلتا النزعتين اسم «القراءة المغرضة» فصلاً لها عن «القراءة غير البريئة» التي تستند في عدم براءتها إلى جدلية العلاقة بين الذات والموضوع»[1].

الجواب:

الحق أبلج والباطل لجلج، ومن لجاجةِ الباطل أنه يحمل معاولَ هدمه وأسبابَ زواله بين طيّاته؛ فالدكتور نصر أبو زيد قرر أن ثمة فروقًا جوهرية حاسمة بين سياق القراءة المنتجة وبين التأويل الأيديولوجي المسيطر في الخطاب الديني، وذكر أن أهم تلك الفروق أن سياق القراءة يتم من داخل إدراك مستويات السياق الأخرى، بينما يتجاهل التأويل الأيديولوجي ذلك فيجعل النصوص معلقة في الهواء تحتمل إسقاط الدلالة عليها من الخارج.

ولا أدري هل كان الدكتور مدركًا حقًّا ما يقول وواعيًا لكلماته؟!

إنه هو الذي يسقط الدلالة من الخارج، حين يجعل الواقع أولاً، والواقع ثانيًا، والواقع ثالثًا، وحين يجعل العقل حاكماً، ويقدم الأدلة العقلية، ويجعل الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة، وحين يجعل مصالح الأغلبية هي القاضية في إنتاج الدلالة الجديدة والقراءة المعاصرة.

ثم أليس هو الذي جعل اختلاف الأيديولوجيات سببًا لتعدد القراءة، ومن ثم سببًا لمشروعيتها، فما باله ينفي سيطرة الأيديولوجيا الآن ولا يمسها بسوء هناك؟!

ثم أليس الخطاب الديني- أو أغلبه- هو ذلك الخطاب المغلق الذي جمد على النص ودلالته الأصلية، فمن الذي يراعي السياق إذًا؟ ومن الذي يعلق النصوص في الهواء؟!

ومن الذي يفتح باب الاحتمالات؟! ومن الذي يأتي بغير الدلالة الأصلية؟!

---

(١) (٣) «نقد الخطاب الديني» ص١٤٣.

ولنبدأ في مناقشة القضيتينْ اللتينْ مثّل بهما نصر أبو زيد لإثبات إهدار الخطاب الديني لمستويات السياق، ومن ثم الوقوع في التأويل الأيديولوجي المغرض.

القضية الأولى: التأويل العلمي للقرآن

جولة جديدة أبَان فيها الدكتور نصر أبو زيد- ورفاقه العصرانيون- حقيقة العصرانيّة، تلك الحقيقة التي تجمع بين الجهل المركب، وقلب الحقائق، واستباق الخصم في توجيه الادعاءات والتهم في مزيج عجيب للوصول إلى غاية منحطّة، كالأساليب المتبعة للوصول إليها، وهي إسقاط الأحكام الشرعية التي لا تروق لهم، بحجة أنها أحكام تاريخية تصلح كشواهد على عصر النبي ﷺ ولكنها لا تصلح للتطبيق في عصرنا.

في تلك الجولة يتهم نصر أبو زيد الخطاب الديني بإهداره للسياق باستخدام آلية التوسيع الدلالي لخداع الناس وترسيخ الأسطورة في حسهم، ويناقش الدكتور تلك الآلية من خلال قضيتين أولهما: التأويل العلمي للقرآن، والثانية قضية الحاكمية.

وفي هذا الوجه نناقش قضية التأويل العلمي في القرآن، والتي فضحت الدكتور نصر أبو زيد وأظهرت سوءاته. فقد حاول الدكتور أن ينفِّر القارئ من أي محاولة لإثبات الإعجاز العلمي في القرآن، من خلال وصفها بأنها ترسيخ للتبعية في تلقي المعرفة، والعجز عن المساهمة في إنتاجها. وأن هذا هو الذي أدى إلى انتظار إنجازات الغرب وأبحاثه العلمية، ثم محاولة لي أعناق النصوص لتتلاءم معها.

وهذه المحاولة كشفت عن أشياء:

أولاً: استغفال القارئ؛ حيث أثبت تلازم لا وجه له، فلا تلازم بين إثبات الإعجاز العلمي في القرآن، وبين التبعية العلمية للغرب؛ لأن مؤسسات الإعجاز العلمي ليست مؤسسات بحثية تبحث في الكيمياء والفيزياء والطب، حتى نحاسبها لماذا الحقائق العلمية تكون دائماً من إثبات الغربيين، ولماذا لا تكون من المسلمين؟!

ثانيًا: أعرب الدكتور نصر أبو زيد عن جهله الشديد وفقره المدقع في مجال البحث العلمي التجريبي، وهذه عاقبة مَن يتكلم في غير فنِّه. فمن أبجديات البحث العلمي أن يبدأ الباحث من حيث انتهى الآخرون، وهذا يستلزم الاطلاع على ما وصل إليه الغربيون، كخطوة أولى لاستكمال خطوات البحث. وتلك الخطوة الأولى لم نستطع أن نتخطاها بعد، فما زلنا في طور هضم ما وصل إليه الغرب، ولم يتهيأ بعْدُ المناخُ المناسب لإنتاج العلوم من عنديَّاتنا. ومن المعلوم جيدًا أن أحوال العالم الإسلامي متدهورة في مجال البحث العلمي؛ حيث ينظر إليه على أنه مرفق استهلاكي لا يأتي بالمال الوفير على المدى القريب، كالإعلام، وكرة القدم. فلا جرم حينئذ أن تشارك مؤسسات الإعجاز العلمي في إنتاج وعي علمي عام، تمهيدًا لخطوات لاحقة، فهذا أفضل ممّن يمدح العلم وينعي تأخرنا، ولا يفعل هو شيئًا في سبيل تحقيقه في واقع المسلمين، كما هو حال العصرانيّين.

ثالثًا: يكشف الدكتور عن المدى الذي وصل إليه من التخبط، حين ينتقد تحول البحث في الإعجاز العلمي للقرآن للشكل المؤسسي. ولا أدري أيعي الدكتور أن أهم عوامل التقدم الغربي هو انتشار الشكل المؤسسي وتطبيقه، بدءًا من الحكومات، وانتهاءً بأفراد المجتمع في شتى المجالات الحياتية؟! وتحول البحث في الإعجاز العلمي من الشكل المؤسسي يعني دقة في البحث، وتوثيقًا في المادة العلمية، وتضافرًا لمختلف الجهود والخبرات العلمية، مع تلافي سلبيات الفردية.

رابعًا: ومن عجيب القول أن يستنبط الدكتور نصر أبو زيد أن مؤسسات الإعجاز العلمي في القرآن تلوي أعناقَ النصوص ليًّا لتثبت الحقيقة العلمية، من دليل خطير، هو أنهم يضعون شرطًا لقبول الأبحاث ونشرها، هو عدم لي أعناق النصوص لاستنطاق الحقيقة العلمية، وعدم التعسف في التأويل. فكان هذا الشرط هو الدليل عند الدكتور نصر أبو زيد على أنهم يفعلون هذا، ولا أدري كيف أعلق على هذا الكلام؛ حيث يُفترض في الحوار أن يكون طرفاه عاقلينْ، وهذا الكلام لا يفي بهذا الغرض. ولكن تنزلاً في

النقاش ألا يعد هذا الشـرط دليلاً على أن العمل المؤسسي قد تلافى السلبيات التي قد تصدر بسبب الفردية.

خامسًا: محاولة الربط بين أبحاث الإعجاز العلمي في القرآن، وإهدار السياق محاولة فاشلة؛ لأن علماء الأصول بيَّنوا أنه قد يُساق الكلام لغرض، ويُستفاد بدلالة الإشارة أحكامٌ وفوائد أخرى، لم يكن الكلام مسوقًا لأجلها أصالة، وإنما قصدت على سبيل التبع.

سادسًا: هذا التعسف والتكلف في مهاجمة الإعجاز العلمي في القرآن يكشف عن خطورة الإعجاز العلمي في القرآن على التأويل العصراني وأهله؛ حيث إنه يؤكد أن هذا القرآن قد خاطب العصور التالية لزمن النزول، ممّا يعني هدم تاريخية العصرانيّين المزعومة.

القضية الثانية: الحاكمية في القرآن

ناقش الدكتور نصر أبو زيد قضية الحاكمية، وخلص منها إلى أن الخطاب الديني قد أهدر السياقَ عند تأويله لآيات الحاكمية. واستدلّ على ذلك بثلاث دلالات:

الدلالة الأولى: اجتزاء النص والوقوف عند فواصل بعض آياته، على طريقة الوقوف على ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ٤٣]؛ حيث تم الوقوف عند قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ﴿.. ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: ٤٥]، ﴿.. ٱلۡفَٰسِقُونَ﴾ [المائدة: ٤٧]. وفي هذا تجاهل لسياق الآيات من (٤١-٥٠) على أساس أنها تمثل وحدة سردية واحدة.

والجواب: قياس ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] على ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ٤٣] قياس فاسد، لا يقول به من له أدنى علم باللغة العربية، فضلاً عن أن يكون حاملاً لشهادة الدكتوراه في اللغة.

ووجه فساد هذا القياس أن ﴿لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [النساء: ٤٣] متصلة بما بعدها لفظًا ومعنى، كما هو معلوم عند علماء التجويد، فلا يحسن الوقوف عليها ولا الابتداء بما بعدها. أما قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] فهو جملة تامة المعنى، غير متصلة بما بعدها لفظًا، كما أنها رأس آية فيحسن الوقوف عليها، والابتداء بما بعدها دون أدنى حرج.

أضف إلى ذلك أنها أتت على المعهود من القرآن، في تعميم الأحكام بعد الخطاب الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥٓ ءَاتَيۡنَٰهُ حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ وَكَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [يوسف: ٢٢]، هذا فيه حثٌّ على الإحسان وتعميم الجزاء والثواب لعموم المحسنين، فكأنما المعنى: وكما أننا أكرمنا يوسف ﷺ بما ذكرناه، فدائماً نجازي أهل الإحسان.

وهذا كقوله تعالى في شأن ما أنعم به على نوح ﷺ: ﴿نِّعۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَاۚ كَذَٰلِكَ نَجۡزِي مَن شَكَرَ﴾ [القمر: ٣٥]، أي كما جازينا الشكور نوح ﷺ فكذلك نجزي كلَّ شكور. وكما قال تعالى في شأن نبيه أيوب ﷺ: ﴿رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَذِكۡرَىٰ لِلۡعَٰبِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٤]، أي حتى يتذكر العباد ما حدث لأيوب ﷺ؛ فيفعلوا فعلَه من الصبر والاحتساب، فنجازيهم ونعافيهم كما جازيناه وعافيناه.

ونحو هذا التعميم واردٌ أيضًا فيما يتعلق بعقاب الظالمين، كما قال تعالى في شأن الحجارة التي أرسلها على قوم لوط ﷺ، قال تعالى: ﴿مُّسَوَّمَةً عِندَ رَبِّكَ﴾ [الذاريات: ٣٤]، ثم قال: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ بِبَعِيدٖ﴾ [هود: ٨٣]. وكقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ نَجۡزِي كُلَّ كَفُورٖ﴾ [فاطر: ٣٦].

فكلُّ هذه الفواصل تحملُ من ألفاظ العموم ما يفيد السامع بمنع اختصاص الحكام بما وردَ في سياق الآيات من أفراد أو طوائف بل هي عامة في كلّ مَن تحقق بالوصف المشترك الذي علقت عليه تلك الأحكام[١].

---

(١) انظر: «تفسير سورة يوسف» للشيخ مصطفى العدوي ص١٠٣.

الدلالة الثانية: التوسيع الدلالي لصيغة الفعل «يحكم»، بحيث يدل على المفهوم السياسي الحديث للحكم، المفهوم المرتبط بالدولة الحديثة، التي تعتمد في بنائها على مؤسسات المجتمع المدني، وفي هذا التوسيع ما فيه من إهدار النظام اللغوي للنص، الذي تدور صيغة «حكم» فيه في دائرة دلالية تعني الفصلَ بين الخصوم في مشكلة خلافية جزئية[١].

والجواب يمكن إجماله في النقاط التالية:

أولاً: ما هو هذا المفهوم السياسي الحديث للحكم، الذي لم يكن موجودًا من قبل؟ وهل الفارق الحقيقي هو كوْن نظام الحكم الحديث يعتمد على مؤسسات المجتمع المدني؟ وهل هذا هو النظام السائد في كلّ دول العالم؟ وهل النظام الملكي الآن الذي يعتمد على المؤسسات يدخل ضمنَ هذا النظام الحديث؟ وهل معنى المفهوم السياسي للحكم اختلف من خلافة أبي بكر رضي الله عنه إلى خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، بسبب إنشاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لديوان الجند، وغيره من المؤسسات التي لم تكن عهدَ الصديق؟

أليس هذا الخلط بين الوسائل والغايات، أو الآليات والأهداف، يعد تلبيسًا على القارئ، واستخفافًا بعقله. فمن المعلوم أن إنشاء مؤسسات المجتمع المدني يعدُّ من قبيل الوسائل، التي يتوصل بها إلى تحقيق العدل، الذي هو غاية الحكم. أفتختلف تلك الغاية من زمان لآخر، أم الوسائل هي فقط التي تختلف؟

ثانيًا: هل يوجد من يرفع شعار (إنّ الحكم لله) بقصد إلغاء مؤسسات المجتمع المدني؛ لأنها لم تكن موجودة على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟ اللهم لا، إن من يرفع شعار (إن الحكم لله) إنما يقصد أن تسري في الخلق أحكامُ الله، التي أمر بها في كتابه وفي سنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وهذا يختلف باختلاف طريقة الحكم، فالحكم شيء وطريقة الحكم شيء آخر، وقد أتى الشرع مفصلاً في الأول خلافًا للثاني.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٢٧.

ثالثًا: ما الدليل على أن صيغة "حكم" تدور في دائرة دلالية تعني الفصل بين الخصوم في مشكلة جزئية صغيرة؟ وما حدّ تلك المشكلة الصغيرة؟ وهل المشكلة الكبيرة تختلف عن المشاكل الجزئية؟ وما الحد الفارق بين المشاكل الجزئية والمشاكل الكلية؟ إن هذا كله من تعنتٌ نصر أبو زيد حيث حول الفرضية إلى مسلمة، دون برهان أو دليل. أمّا دليلنا على بطلان تلك الفرضية فهو لسان العرب الذي نزل به القرآن الكريم. «والعرب تقول: حكمت، وأحكمت، وحكمّت، بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بينَ الناس حاكم؛ لأنه يمنع الظلم. قال الأصمعي: أصلُ الحكومة ردّ الرجل عن الظلم، قال: ومنه سميت حكمة اللجام؛ لأنها ترد الدابة؟»[1]. فمهمة أي حكومة- مهما كان شكلها وهيكلها الإداري- هي منع الظلم وإقامة العدل. والعدل هو ما جاء به الله، والحق هو ما أنزل الله على رسوله ﷺ ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَـٰلُ﴾ [يونس: ٣٢].

رابعًا: الاستدلال بتعلق صيغة «حكم» بالظرف «بين» على أن الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين، وأن الحكم مرتهن بقضية جزئية، وأنه لا شمولية في الدلالة للحكم بما أنزل الله؛ استدلالٌ فاسد، ووجْهُ فساده أن نفس الصيغة ونفس الظرف أتى في سياق الحكم والفصل بين المؤمنين والكافرين يوم القيامة، قال تعالى: ﴿فَٱللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فِيمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [البقرة: ١١٣]، فهل سيحكم الله بينهم في المشاكل الجزئية فقط دون قضايا الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية؟ وهل يمكن أن نعتبر الإيمان والكفر من القضايا الجزئية؟

وإذا كان الفصل بين المتخاصمين يكون فقط في القضايا الجزئية، فماذا نقول في قوله تعالى: ﴿هَـٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟ فِى رَبِّهِمْ﴾ [الحج: ١٩]؟ هل هذه الآية تعني أن التخاصم كان في قضايا جزئية؟ وأين التعلق بين صيغة «حكم» والظرف «بين» في قوله

(١) لسان العرب، مادة (حكم).

تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]؟ فالصيغة عامة تشمل كلَّ أنواع الحكم.

وتنزلاً مع الدكتور، لو كان الحكم يعني الفصل بين المتخاصمين في المشاكل الجزئية، ألا يكون ذلك تنبيهًا على وجوب التحاكم إلى الله فيما هو أكبر، من باب أولى، أم أن الله لا يستطيع الفصلَ في هذه القضايا الكبرى؟! تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

خامسًا: ماذا سيفعل الدكتور نصر أبو زيد في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد: ٣٧]؟ حيث جعل الله تبارك وتعالى القرآنَ كله حكماً. وما معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]؟ مع العلم بأن حكم الله متعلق أيضًا بالظرف «بين»، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [النمل: ٧٨].

إن حكم الله تعالى، كما هو معلوم عند علماء المسلمين، ينقسم إلى قسمين، الأول: كونيٌّ قدريٌّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ ۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [الرعد: ٤١]. والثاني: شرعيٌّ، بمعنى الحلال والحرام، فلا حلال إلا ما أحله الله، ولا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله. وهذا هو محل الاختبار في الدنيا، وينقسم الناس بسببه إلى مطيع وعاصٍ، قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

الدلالة الثالثة: تجاهل أسباب النزول، التي يعتبرها الدكتور أحدَ مستويات السياق الخارجي. يقول الدكتور: «وهو السياق الذي يكشف الطبيعة السجاليّة للنص في اشتباكه مع يهود المدينة، أهل كتاب أسبق هو التوراة»(١).

والجواب يتلخّص في محورين، الأول: مناقشة مدى أثر أسباب النزول في تحديد الدلالة المستنبطة، والثاني: بيان ما وقع فيه نصر أبو زيد من إهدار للسياق.

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٢٧.

أما المحور الأول: فمن المعلوم أن الأصل في أسباب النزول أنها لا تحصر الدلالة أو تقصـرها على الواقعة التي نزلت بسببها الآيات. أو بعبارة أخرى إن أسباب النزول لا تكفي وحدها لتخصيص الدلالة العامة للفظ القرآني، فآية التيمم لها سبب نزول، فهل نقصـر الحكم فيمن نزلت فيه الآية؟ فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما سبق بيانه.

أما المحور الثاني: فإن السياق الداخلي هو الحاكم على السياق الخارجي؛ لأن الدلالة اللفظية هي الأصل، وما عداها قرائن، تساعد في توضيح الدلالة وتعيين المراد. وقد أهدر نصر أبو زيد السياقَ الداخلي حينما جعل سياق الآيات هو الاشتباك مع يهود المدينة؛ حيث إن تلك الآيات من (٤٣-٤٧) تدخل ضمن إطار عام يسبقها ويلحقها. هذا الإطار العام هو تقرير وجوب الانقياد لشرع الله والاستسلام لأمره، ومن هنا يفهم ذكر اليهود وتبديلهم للشـرائع على أنه نموذج من التاريخ لمن أمرهم الله فعصوه، واستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير. ومن ثم يكون من المناسب أن تنحَى خواتيمُ الآيات منحَى العموم؛ لتؤكد المراد من ذكر فظائع اليهود، وهو عدمُ السير على خطاهم المردية، والعظة والاعتبار بما حلَّ بهم من العذاب. ولنقرأ سويًّا الآيتين رقم (٣٨،٣٩)، يقول الله مخاطبًا المسلمين: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ٣٨ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٨-٣٩] فهذا حدٌّ من حدود الله فرضه على المسلمين، ثم أعقبه بذكر حال أهل الكتاب الذين بدّلوا وغيرّوا، فحكم الله عليهم بالكفر والظلم والفسوق، ثم خاطب نبيه ﷺ بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ﴾ [المائدة: ٤٨] ثم أكَّد في الآية التالية: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾ [المائدة: ٤٨]، فكلُّ ما خالف شرع الله فهو هوى، وكلُّ مَن تحاكم إلى الهوى فقد خرج من نور الإيمان إلى

ظلمات الجاهلية، ولذا قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

وبعد هذا العرض الموجز لسياق الآيات يتبين لنا مَن الذي أهدر السياق وأسقط المعاني من الخارج، ولوَى أعناق النصوص لتوافق معانٍ معدَّة مسبقًا.

الشبهة السابعة: إخراج القرآن من سياقه الثقافي حوّله إلى مرجعية شاملة للحياة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والأثر العام الواضح والملموس والبارز على جميع المستويات، تحويل النصوص الدينية- بإخراجها من سياقها الثقافي الاجتماعي بالتركيز على جانب المتكلم- إلى مرجعية شاملة للحياة. من هنا نحتاج دائماً إلى البحث عن مشروعية أي تصرف، شخصي أم اجتماعي، أم اقتصادي أم سياسي أم فكري أم فني، من خلال استنطاق النصوص الدينية. وتصبح كلُّ مجالات الخبرة الإنسانية فاقدةً للمشروعية، ومعطلةً عن الاستيعاب في بنية الذاكرة الجمعية (الثقافة)، مالم تستمد من النصوص الدينية مشروعيتها» (١).

والجواب:

إنَّ قضية السياق، وتجاهل الخطاب الديني لمستوياته؛ قضيةٌ وهمية، وذلك لما يأتي:

أولاً: إن علماء المسلمين قد اعتنوا اعتناءً بالغًا بالقرائن، وما السياق إلا أحد أقسامها، كما أكدوا على الدور الكبير الذي تلعبه في فهم أدلة الشرع. وهذا الاعتناء من جانب أئمة الدين لم ينكره العصرانيون، ولا يقدرون على إنكاره، ولكنهم أرادوا تصغيره وتهميشه.

---

(١) (١) «النص والسلطة والحقيقة» ص١٤٠.

ثانيًا: العصرانيون أرادوا باللعب بقضية السياق، فوسّعوا المفهوم ليحلّ محلّ القرائن عند الأولين. ثم قلبوا الميزان وجعلوا السياق اللغوي والداخلي، الذي هو المعني الحقيقي للسياق جزءًا ضئيلاً، ومستوًى واحدًا ضمن عدة مستويات سياقية. ومن ثم فلا يجوز أن ينفرد هذا المستوى بتفسير النص، بل يجب تأويله ليتلائم مع باقي مستويات السياق، وعلى رأسها السياق الاجتماعي الثقافي التاريخي. وهذا هو المقصود الحقيقي من وراء تلك اللعبة، وهي جعل الأحوال الاجتماعية والتاريخية للعرب، والتي تمثل حقبة تاريخية محددة، هي الحاكمة على منطوق الأدلة. وكل الأحكام الشرعية التي لم تعد تليق بعصرنا- زعموا- فليس لها مكان في وقتنا الحاضر، وإنما كانت مناسبة لزمان مضى وانقضى.

والحق الذي لا مراء فيه أن البيان القولي هو أعلى درجات البيان، وهو الحاكم على غيره، وما غيره سوى قرائن تُعين على الفهم الصحيح، لا على فرض فهم معين. فالسياق الحاكم هو السياق اللغوي والداخلي، وغير ذلك من القرائن قد يؤثر وقد لا يؤثر في الفهم.

ثالثًا: ما الكفر بالمرجعية الشاملة للنصوص الدينية إلا نتيجة لإهدار السياق. فالخطاب الديني لم يجعل النصوص مرجعية شاملة، بل النصوص هي التي نصَّت على ذلك. وإهدار السياق هي جريمة العصرانيّين لا الخطاب الديني. فإذا كانت رسالة محمد ﷺ تميّزت بأنها عامة في المكان والزمان، ودلّ على ذلك السياق اللغوي والداخلي، كما دلّ على ذلك اجتماع القرائن المقامية، كتحكيم الشرع المنزل على محمد ﷺ في الأرض، من خلال الفتوحات الإسلامية في عهد النبي ﷺ وبعد وفاته. فأي إسقاط للأحكام الشرعية يعني إهدارَ كلِّ هذا.

ومرة أخرى: يحاول العصرانيُّون إيهامَ الناس أن الإيمان بمرجعية شاملة للنصوص الدينية يعني شموليةً في نشاط عالم الدين بمعنى أنه يفتي في الطب والفن والفلك والفكر والفلسفة. وهذا من عجائبهم فهم يحاربون مَن ينادي بألا يتكلم في الدين إلا المتخصصون، ويعتبرون تلك الدعوة ردّةً إلى العصور الوسطى، عندما كانت الكنيسة تجثُم على صدور الناس. وها هم يحتكرون الفكر والفلسفة لأنفسهم، وكأنهم هم كهنتها

وسدنتها، وذلك عندما يقرنون بين الفكر والفلسفة، وبين الطب والفلك، ومن المعلوم أن تلك المجالات لا يتكلم فيها إلا المتخصصون. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ما وجه استنكار أن يفتي عالم الدين في أمور تتعلق بالطب والفن والفلك والفكر والفلسفة؟ هل عمي على أولئك العصرانيّين أن النشاط الإنساني يتداخل ويتكامل، وأن الفصل بين تلك المجالات إنما هو لتسهيل دراستها ليس إلا، وأن عالم الدين إنما يفتي فيما يخصه فقط.

فبئس حال الذين يقولون ما لا يفعلون، ينادون بالعلم وهم أبعد الناس عنه. ألم يدرِ أولئك كيف تقدّم مَن تقدّم؟ إن روح الفريق العلمي والتكامل بين التخصصات المختلفة هي الطريق إلى التقدم. ووصف العلوم بأنها إسلامية ليس ماركة مسجلة للتسويق، بل للتمييز بين من راعى أصول الشريعة الإسلامية والضوابط التي وضعتها لصيانة النشاط الإنساني، وبين من أهملها وراعى مصلحته الشخصية فقط، أو مصالح الفئة التي ينتمي إليها.

المَبْحَثُ الثَّانِي

إنتاج الدلالة

يشتمل على:

الشبهة الأولى: إنتاج الدلالة فعلٌ مشترك بين النص والقارئ.

الشبهة الثانية: إقرار العلماء قديمًا بندرة النصوص يؤيد مبدأ إنتاج الدلالة.

الشبهة الثالثة: تحديد الدلالة مرهونٌ بأفق القارئ وعقله.

الشبهة الرابعة: المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف باختلاف الآراء.

الشبهة الخامسة: القراءة العصرية تعتمد على آليتي الإخفاء والكشف.

الشبهة الأولى: إنتاج الدلالة فعلٌ مشترك بين النص والقارئ

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «واحتواء النص على الغموض والوضوح يعدُّ بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلًا مشتركًا بين النص والقارئ، ويكن- مِن ثَمّ- فعلًا متجددًا بتعدد القرّاء من جهة، ومتجددًا باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى»[1].

الجواب:

لخّص الدكتور نصر في هذه السطور الغايةَ من وراء كل المقدمات المختلفة، والتي قد تتناقض في كثير من الأحيان، ولكنها تلتقي جميعًا في تحقيق تلك الغاية، أو على الأقل إيهام القارئ أنها تحققها؛ والغاية تحمل مقوماتِ فسادها، وتصورُها كافٍ في بيان بطلانها؛ فإن الدلالة ما هي إلا نسبة بين الدليل والمدلول، وما على القارئ إلا أن ينظر في الدليل، ومن خلال دلالته يتعرف على المدلول الذي هو مقصود المتكلم.

والله ﷻ الذي تفرد بالحكم في خلقه كونًا وشرعًا ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، قد حكم على عباده بأحكام شرعية، وأقام على تلك الأحكام الأدلة الواضحة والآيات البينة، وأمر عباده بأن ينظروا فيها ليعملوا بمدلول تلك الأدلة من الأحكام الشرعية المختلفة. فكيف يمكن تصور أن القارئ له الحق في أن ينتج دلالات مختلفة بمدلولات متنوعة، أي بأحكام متغيرة؟!

---

(١) (١) «مفهوم النص» ص٢٠١.

إن هذا ضربٌ من الجنون، فلا هم قالوا إن البشر هم واضعوا تلك الأحكام من عند أنفسهم، ولا هم قالوا إن تلك الأحكام وتلك الدلالات أنزلها الله وأقام عليها الدلائل.

إذ أنهم قالوا: إن الله أقام الأدلة على مراده، ولكن البشر اشتركوا مع ربهم في إنتاج دلالة تلك الأدلة، ولا يزالون مشتركين في تعديل المراد منهم، كل حسب ثقافته. وإن شئت فقل حسب هواه!!

ومن أوْجه فسادِ القول بمشاركة القارئ في إنتاج الدلالة محاولتُهم الفصل بين المعطيات اللغوية ودلالة تلك المعطيات، وذلك بقولهم: «فالثقافة لا تشكل النص، بل تعيد قراءته، وهي مِن ثمّ تعيد دلالته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية»[(١)].

والسؤال: هل إذا سمعتُ قول الله ﴿وَجَآءَتۡ سَيَّارَةٞ فَأَرۡسَلُواْ وَارِدَهُمۡ فَأَدۡلَىٰ دَلۡوَهُۥۖ﴾ [يوسف: ١٩]، وكنتُ من المنتمين إلى ثقافة القرن الحادي والعشرين، فإني قد أفهم أن الله يحكي عن يوسف أن أحد الأوناش الحديثة استطاعت أن تنتشل يوسف من البئر؛ لأن السيارة تعني الآن خلاف ما كانت تعني في الماضي؟!!

إن الألفاظ وضعت في اللغة لتؤدي وظيفة معينة، هي الدلالة على مقصود المتكلم بتلك الألفاظ، فالدلالة وظيفة الألفاظ، وهي ناشئة عن استعمال الألفاظ في معانيها. وما دامت المعطيات اللغوية ثابتة، فالدلالة ثابتة، وإذا تغيرت المعطيات اللغوية فالدلالة تتغير تبعًا لها. ومن ثمّ، فمحاولة الفصل المزعومة محاولة لإبطال اللغة، أو بالأحرى محاولة لإبطال العقل بإرغامه على قبول معانٍ تتناقض مع مسلماته التي ينبني على أساسها الأحكام التي تميزه عن طائفة المجانين.

ومـمّا يسجل في صحيفة العصرانيّين أنهم تفوقوا على أنفسهم في الهدم، لدرجة أنهم هدموا قولهم بأنفسهم، وذلك حين اعتبروا أن الغموض والوضوح آلية هامة من آليات القرآن التي ساهمت في إنتاج دلالة النص.

---

(١) «مفهوم النص» ص ٢٠٠.

واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧]، يعلق الدكتور نصر أبو زيد على الآية بقوله:

«ولقد تم فهم «المحكم» على أساس أنه الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل، كما فهم المتشابه على أساس أنه «الغامض» الذي يحتاج إلى تأويل. وكان القانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة ردِّ المتشابه إلى المحكم، أي تفسير «الغامض» استنادًا إلى «الواضح».

ومعنى هذا القانون أن العلماء- على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا- قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته. فالواضح المحكم يعدُّ بمثابة «الدليل» لتفسير «الغامض» المتشابه وفهمه.

إن أجزاء النص يفسر بعضها بعضًا، وليس مطلوبًا من المفسر أن يلجأ إلى معايير خارجية لفَضِّ غوامض النص واستجلاء دلالتها. ويمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النقد الأدبي فنقول: إن النص يتضمن أجزاءً تُعد بمثابة «مفاتيح» دلالية تمكن القارئ من الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه.

واحتواء النص على الغموض والوضوح يُعد بمثابة آلية هامة لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركًا بين النص والقارئ، ويكن من ثم فعلاً متجددًا بتعدد القراء من جهة، ومتجددًا باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى»[1].

وبإمعان النظر في الكلام، يتبين للقارئ أن آخر الكلام يناقض أوله. ووجه التناقض أن الدكتور عرض القانون المتفق عليه، وهو أن النص معيار ذاته، وأنه لا توجد معايير خارجية تفضُّ غوامضَ النص وتستجلي دلالتها، ثم بعد ذلك ينكص على عقبيه فيشرح كيف أن آلية الغموض والوضوح في القرآن تساهم في إنتاج الدلالة من خلال اختلاف القراء وظروفهم، ممّا ينتج قراءات جديدة دومًا.

---

(١) «مفهوم النص» ص٢٠٠، ٢٠١.

وجعل إنتاج الدلالة فعلاً مشتركًا بين النص والقارئ يعني نقض القانون المشار إليه؛ فالغامض حينئذ لا يُردّ إلى الواضح ليفسرَّ على أساسه، وإنما يفسر الغامض على أساس أفق القارئ الثقافي، ولكل قارئ أفق، بل وللقارئ الواحد أكثر من أفق في مراحل حياته المتعددة.

وبعد أن كان للنص معيار، وكان هذا المعيار هو ذاتَ النصّ، لم يعد هناك معيار ثابت، بل ترك تفسير الغامض، بل الواضح، إلى أكثر المتغيرات تغيرًا وهو الهوى المسمَّى بأحوال القارئ وظروفه.

الشبهة الثانية: إقرار العلماء قديمًا بندرة النصوص يؤيد مبدأ إنتاج الدلالة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ومعنى ذلك أن دلالة المنطوق اللغوي للنصوص لا تتراوح بين الوضوح والغموض فحسب، ولكنها تختلف من حيث طرق الدلالة أيضًا، فقد تكون الدلالة مباشرة، وهي ما يطلق عليه القدماء «دلالة المنطوق»، وقد تكون الدلالة دلالة «اقتضاء» كما هي في حالة الإضمار، وقد تكون دلالة «إشارة « مثل استنتاج صحة صيام من أصبح جُنبًا من قوله تعالى ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٧] والدلالة الرابعة هي دلالة «المفهوم» التي تنقسم إلى دلالة موافقة وإلى دلالة مخالفة... من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» في التركيب اللغوي الدال بمنطوقه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، وإدراكهم في نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جدًّا، و هو ما عبرّوا عنه بقولهم بندرة النصوص»[١].

ويقول: «والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص؛ لا يفارق جدلية النص/ القاري»[٢].

---

(١) (٣) مفهوم النص ص٢٠٤.

(٢) (١) المصدر السابق ص ٢١٢.

الجواب:

الأمانة العلمية هي شرف الباحث إن أراد أن ينتسب للعلم. وليس من الأمانة بالطبع أن أتعهد بنقل رأي عن طائفة من العلماء في مسألة ما، ثم أنقل ما أحب فقط دون غيره، أو أنقل ما يؤيد موقفي دون ما يعارضه، فهذا هو عين الخيانة، فما بالك لو كذبت عليهم، ونقلت عنهم ما لا يصح أن ينسب إليهم أو على الأقل لجمهورهم. مثال ذلك عندما تصدَّر نصر أبو زيد لشرح أقوال العلماء- القدماء بتعبيره-: «من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» في التركيب اللغوي الدال بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، وإدراكهم في نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جدًّا، وهو ما عبرّوا عنه بقولهم بندرة النصوص»[(١)].

وكلام الدكتور يعني معنى واحدًا هو أن العلماء الذين حصروا مفهوم «النص» فيما أفاد المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، هم الذين قالوا بندرة النصوص، وهذا بهتان عظيم، بل إن علماء الأصول المختصين بعلوم القرآن ردُّوا على أولئك النفر المتكلمين الذين قالوا بندرة النصوص، على الرغم أن أولئك النفر ليسوا من العلماء أو المشتغلين بهذا الفن، ولكنهم ردُّوا عليهم لئلا يغترَّ بهم ضعفاء العقول.

والعجيب أن الدكتور نصر أبو زيد قد استدل على نفسه لما أعوزه أن يجد قولاً ينسب لأحد من العلماء المعتبرين- أو غير المعتبرين- يعضِّدُ القول بندرة النصوص فاستدل بقول من ردُّوا على القائلين بهذه الفرية؛ فنقل قول السيوطي[(٢)]، ونصُّهُ:

---

(١) «مفهوم النص» ص٢٠٤.

(٢) هو عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خضر بن أيوب بن محمد بن الشيخ همام الدين همام الخضيري، جلال الدين السيوطي، العلامة المشهور في الآفاق، ولد بالقاهرة سنة ٨٤٩هـ، مات والده وعمره خمس سنوات، ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، فألف أكثر كتبه، وأرسل إليه السلطان هدايا فردَّها، وبقي على ذلك إلى أن توفي سنة ٩١١هـ، مؤلفاته كثيرة قد تصل إلى الستمائة، منها: «الإتقان في علوم القرآن»، و«الدر المنثور في التفسير بالمأثور»، و«الأشباه والنظائر». انظر: «شذرات الذهب» لابن العماد (٨/ ٥٠)، و«الإعلام» للزركلي (٣/ ٣٠١).

«وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندرة النص جدًّا في الكتاب والسنة، وقد بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد، قال: لأن الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، وهذا إن عز حصوله بوضع الصيغ ردًّا إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية»[١].

وما أبلغ رد إمام الحرمين حين يضع القائلين بندرة النصوص في خانة المهدرين للسياق والقرائن، تلك الجريمة التي يلصقها العصرانيون- زورًا وبهتانًا- بعلماء المسلمين.

وقد تبين الآن للقاصي والداني مَن الذي يهُدر القرائن ويتجاهل السياق، ومَن الذي يعتبرها ويدافع عنها، والحمد لله رب العالمين.

(١) المصدر السابق ص٢٠٤.

الشبهة الثالثة:
تحديد الدلالة مرهونٌ بأفق القارئ وعقله

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤول» تحديدٌ مرهون بأفْق قارئ وعقله. وتحديد المحذوف المُضمَر في دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة «المنطوق» إلى مستويات دلالة «المفهوم» كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل.

وهذا كله مفهوم للدلالة تقترب إلى حدٍّ كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة- ومن ثم التأويل- لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ- قبل ذلك- من الإطار الثقافي الذي يمثل أفْقَ القارئ الذي يتوجّه لقراءة النص»[1].

الجواب:

يمكن إجمال الردِّ على تلك الشبهة في النقاط التالية:

أولاً: ما المقصود بقوله «تحديد مرهون بأفق القارئ وعقله»؟

الإجابة المنطقية التي تتناسب مع السياق: أن ترجيح معنى على آخر يختلف من قارئ إلى آخر؛ لاختلاف أفقه الثقافي عن ذلك الآخر.

---

(١) (١) «مفهوم النص» ص ٢١٢.

ولكن هل تصح الإجابة عندما تكون حول تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤول»؟ بالطبع لا؛ لأن الظاهر يحتمل معنيَيْن، أحدهما أظهر من الآخر في الاستعمال اللغوي، أي أن أي قارئ وأي عقل- يفقه العربية- يتبادر إلى ذهنه بمجرد سماع الخطاب معنًى واحدٌ لا معنيان، وقد يوجد احتمال معه لمعنى آخر بعيد، إلا أن ذلك المعنى القريب يكون هو المعنى الظاهر.

أمّا إن امتنع حمله على المعنى الظاهر بدليل، وَوُجدت القرينة الدالة على حمله على المعنى البعيد، فعندئذ يُحمل عليه، وهذا هو الذي يسمَّى المؤول، ويطلق عليه كما نصَّ عليه إمام الحرمين في الورقات: (الظاهر بالدليل)، وليس الظاهر بأفق قارئ وعقله.

ثانيًا: السؤال السابق وجد له إجابة وأقيم الدليل على فسادها. ولكن هناك سؤال لا أجد له إجابة مفهومة بغض النظر عن صحة هذه الإجابة أو فسادها.

والسؤال هو: ما المقصود بقولهم: وتحديد المحذوف من المضمر في دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ؟ هل تحمل «كذلك» على ما سبق في تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» و«المؤول» وأنه تحديد مرهون بأفق كل قارئ وعقله، فيكون أيضًا تحديد المحذوف المضمر في دلالة «الاقتضاء» يختلف من قارئ إلى آخر، لاختلاف أفقه وعقله عن ذلك الآخر.

لا أتصور ذلك لأن الدكتور نصر أبو زيد نقل عن السيوطي ما نصّه: «ثم إن توقفت صحة دلالة اللفظ على احتمال سُمّيت دلالة «اقتضاء» نحو «واسأل القرية» أي أهلها»[1]، فهل تحتاج معرفة من المسئول في الآية إلى أفق ثقافي معين أو إلى عقل قارئ مثقف؟!

ثالثًا: العبارة الثالثة، وما مهّد لها من فقرات سابقة لها، تُنبئ عن مأساة حقيقية، وهي أنك تقرأ لكاتب يفهم جيدًا- والله أعلم- كتابات الغربيين ولا يفهم جيدًا كتابات علماء المسلمين.

فالدكتور لا يُحسن أن يفرّق بين طرق الدلالة، ومراتب وضوحها، بل ولا يفهم حتى طرق الدلالة جيدًا، ولا يعي مراتب وضوحها. فهو يضع المحكم في منطقة وسطى

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٥.

بين «النص» و«الظاهر»، ويضع المتشابه بين «المؤول» و«المجمل». يقول الدكتور نصر أبو زيد:

«في هذا التقسيم الرباعي يقع «المحكم» في منطقة وسطى بين «النص» و«الظاهر»، ويقع «المتشابه» بين «المؤول» و«المجمل»»[1].

وكما هو معلوم عند المبتدئين في علم أصول الفقه أن المحكم يضم قسمينْ: النص والظاهر، لا أنه قسم ثالث بينهما. وكذلك المتشابه يضم قسمين: المؤول والمجمل وليس قسماً ثالثًا في منطقة وسطى بينهما.

وها هو الدكتور نصر أبو زيد مرة أخرى يزري بعقله وفهمه، حين ينص على الآتي:

أولاً: المسألة تزداد تعقيدًا حين ننظر إلى دلالة المفهوم.

ثانيًا: دلالة المفهوم هي الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق. فالمنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ، ولكن المفهوم من الألفاظ قد يدل على معنى آخر وراءه. وتتم هذه الدلالة إمّا بالموافقة أو بالمخالفة. وهذه الدلالة ليست ناتجة عن منطوق الكلام، ولكنها ناتجة عن دلالة هذا المنطوق، أو عن «المفهوم».

ثالثًا: هذا الانتقال من المفهوم إلى دلالته، سواء بالموافقة أم بالمخالفة، هو ما يطلق عليه الفقهاء «الاستنباط»، وهو بابٌ لاستثمار الأحكام الفقهية من النصوص بدلالة «المفهوم».

يتضح ممّا سبق مدى التخبط والتباس المفاهيم الذي وقع فيه الدكتور، فقد خلط بين كلام فريقينْ من العلماء: الأول من متقدمي المتكلمين، والفريق الآخر من متأخريهم، وبالتحديد ابتداءً من ابن الحاجب[2].

---

(١) المصدر السابق ص٢٠٣.

(٢) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، جمال الدين أبو عمرو بن الحاجب، العلامة المقرئ النحوي المالكي الأصولي الفقيه، ولد سنة ٥٧٠هـ بإسنا من صعيد مصر، وتفقه على أبي منصور الإبياري، وكان أبوه حاجبًا بقوص الأمير عز الدين موسك الصلاحي، من مصنفاته: «المختصر في الفقه»، و«المختصر الكبير» في الأصول، و«الكافية» و«الشافية» في النحو، مات بالإسكندرية سنة ٦٤٦هـ. انظر: «سير أعلام النبلاء» للذهبي (٢٣/ ٢٦٤)، «البداية والنهاية» لابن كثير (١٣/ ٢٠٦)، و«البلغة في تراجم أئمة النحو» للفيروزأبادي ص٣٩، و«الأعلام» للزركلي (٤/ ٢١١).

فالمتقدمون من الأئمة- كالإمام الجويني والإمام الغزالي والإمام الآمدي- لا تجد عندهم أثرًا لتقسيم المنطوق إلى صريح وغير صريح بشكل بيِّنٍ، كما لا تجد المفهوم عند بعضهم منقسماً إلى مفهوم موافقة ومخالفة، وبعضهم لا تجد لديه أثرًا لدلالة المنطوق [(١)].

أمّا ابن الحاجب ومن اقتفى أثره فيقسّمون الدلالات إلى منطوق ومفهوم، ثم يقسّمون المنطوق إلى صريح وغير صريح، والمفهوم إلى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة.

وليس الخلاف بين المتقدمين والمتأخرين خلافًا شكليًّا في التقسيم، وإنماّ في تصورهم للمنطوق. فالمتقدمون لا يتناولون المنطوق حين يتناولونه كدلالة، وإنما يتناولونه باعتباره متنًا؛ وذلك لأنهم- بتعبير الإمام الغزالي- يفصلون بين الصيغة وما يقتبس منها، وبتعبير الإمام الآمدي: بين المنظوم وغير المنظوم، وبتعبير الإمام الجويني: بين المنطوق والمفهوم[(٢)]. فمصطلح المنطوق عندهم يطلق على اللفظ نفسه. أمّا ابن الحاجب ومن اتبعه فقد استخدموا المنطوق كمصطلح على الدلالة لا على ذات المتن، فالمنطوق عندهم يُطلق على الحكم والمعنى الذي يدل عليه اللفظ في محل النطق.

ولهذا السبب كانت الدلالة عند المتقدمين مقصورةً على ما عدا المنطوق، ولم يذكروا المنطوق من بينها؛ لأن المنطوق ليس بدلالة عندهم. أمّا أصحاب المسلك الثاني الذين اتجهوا إلى أن المنطوق دلالة فيعتبرونه واحدًا من الدلالات، يذكر معها ويسلك ضمنها.

والدكتور نصر أبو زيد يطلق المنطوق على اللفظ نفسه، ومع ذلك يستخدم تقسيم من اعتبره دلالة، ويعتبره من طرق الدلالة. وبهذا يكون قد أتى بما لم يُسبق إليه. والمصيبة ليست في الإتيان بشيء جديد، وإنما في كونه يشرح كلام العلماء- أو القدماء بحسب تعبيره- فهذا هو الجهل المركب، فهو يجهل مرمى كلام العلماء واصطلاحاتهم، وينتصب

(١) انظر: «مناهج الأصوليّين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام» لخليفة بابكر الحسن ص٤٥.

(٢) المصدر السابق ص ٦٨.

شارحًا لكلامهم، ناسبًا إليهم ما لم يقل به أحد. فهو يعتبر المفهوم هو دلالة المنطوق، وهذا ما لم يقل به أحد، فإن ما فهم من اللفظ هو المدلول لا الدلالة.

وليته توقّف عند هذا الحد، بل اعتبر أن دلالة المفهوم هي الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق، باعتبار أن دلالة المنطوق هي المفهوم. أي أنه أطلق على المعنى المتلقى من اللفظ- الذي هو مدلول اللفظ- المفهوم، ثم تعامل مع هذا المفهوم باعتباره متنًا مرة أخرى، لا باعتباره دلالة كما قال، وجعل المفهوم من المفهوم دلالة أخرى، وسمّاها دلالة المفهوم.

ولم أسمع بأحد قبل الدكتور قال بدلالة عن دلالة، فضلاً عن أن يكون هذا هو شرح كلام العلماء القائلين بدلالة المفهوم. فإن انتقال الذهن من معنى لآخر وراءه لم يقل أحد أنه انتقال من دلالة إلى دلالة، بل انتقال من مدلول إلى معنى لازم له. أمّا حصر مصطلح «الاستنباط» على دلالة المفهوم- الموافقة والمخالفة- ونسبة ذلك إلى الفقهاء، فهذا يفضح مدى التخبّط في المفاهيم الذي يعاني منه نصر أبو زيد.

والنتيجة المرجوَّة والهدف المطلوب لأولئك القوم هو تطبيق المفهوم المعاصر ذي الطبيعة الغربية على القرآن والسنة، من خلال إعطاء المساحة الأوسع للثقافة المعاصرة على حساب سائر أدوات التفسير، حتى ولو كان المعطى اللغوي ذاته الذي هو الأساس الذي تنبثق عنه جميع أدوات التفسير. يقول الدكتور نصر: «وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حدٍّ كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة- ومن ثم التأويل- لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ من قبل ذلك، من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجّه لقراءة النص»[1].

---

(١) «مفهوم النص» ص٢٠٥. ولم يكتف نصر أبو زيد بذلك، بل أحال في الهامش إلى أحد المراجع الغربية، وهو: p.51.
Peter W. Nesselrouth: Literary Idrntity and Contextual Difference.

وسؤالنا: ما معنى التفسير واستنباط الأحكام غير النظر في المعطى اللغوي، واستخراج الحكم من خلال دلالته؟ نعم تعتمد صحة ودقّة الاستنباط على وعي القارئ بذلك المعطى اللغوي، وإدراكه لثقافة أهل اللسان العربي وما يقصدون من وراء عباراتهم وأساليبهم. وإنما يكون ذلك من خلال الكتب المتخصصة في هذا الفن، وهو ما يمثل معيارًا ثابتًا للحكم على صحة الاستنباط، وهو ما يعني أيضًا وحدة المرجع، لا تعدده واختلافه من قارئ لآخر.

ومن جهة أخرى، ألا يفضي هذا التأخير والتهميش المتعمد للمعطى اللغوي إلى إهدار مستويات السياق؟! وهذا علاوة على كونه جريمة بحق اللغة والدلالة، فإنه يبرز مدى التناقض الذي وقع فيه القوم عندما يدافعون عن السياق ثم يهدرونه.

والتبرير الوحيد الذي يحلّ إشكالية هذه التناقضات المتتابعة هو أن السياق لم يكن غاية القوم الحقيقية، وإنما هو ستارٌ لتمرير جريمتهم. فمصطلح السياق معترَف به، غير مستنكر لدى السامع، فما كان من أمرهم إلا أن وسعوا دلالة المصطلح- كما فعل أسيادهم في الغرب- ليضم السياق الثقافي، وهو المطلوب إثباته دون غيره من مستويات السياق.

الشبهة الرابعة: المعقول الذي لا يتعارض معه النص يختلف باختلاف الآراء

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن اختلاف الناس حول النصّ يرتدُّ في جانب منه إلى «اختلاف» النصّ ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض، من هنا يحرص العلماء على إزالة هذا الوهم... وإذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال «المعقول» يزول توهّم التناقض، فإن الاختلاف يصبح نوعًا من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة «النص» ووحدة مصدره. وإذا كانت الآراء والأيديولوجيات تختلف، فإن «المعقول» الذي لا يتعارض معه النص في العصر الواحد يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع، وهو أشد اختلافًا بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات. ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصًّا قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل»[(١)].

ويقول: «إن النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محورًا في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء»[(٢)].

---

(١) «مفهوم النص» ص٢١٠- ٢١١.

(٢) المصدر السابق ص٢١٢.

ويقول: «ولكن إذا كان «التأويل» يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص، ألا يفتح ذلك الباب واسعًا على مصراعيه للخلافات التي تؤدي للشقاق بين صفوف الأمة من جهة، ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى».

والجواب عن الشق الأول من السؤال هو: أن الشقاق بين صفوف الأمة شقاقٌ له جذوره في تعارض المصالح بين المستغِلين من بين الطبقات التي تجد مالاً تنفقه، وبين المستغَلين من الطبقات التي لا تجد ما تنفقه- على حد تعبير طه حسين. ومن شأن هذه الشقاق الاقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية. ومعنى ذلك أن خلافات «التأويل» ليس هي التي تبذر بذور الشقاق و«الفتنة» كما يحلو للخطاب الديني الرسمي أن يقول متجاوبًا مع الخطاب السياسي للطبقات المسيطرة تجاوبًا يصل إلى حدّ التطابق.

إن اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق والتعدد الأيدلوجي وليس سببًا. من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته، ويكون خلافًا «اجتهاديًّا» لا يقل في مشروعيته عن اختلاف الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية، وذلك إذا كان «التأويل» مستكملاً للشروط الموضوعية العلمية وليس مجرد إخضاع للنص للأهواء الأيديولوجية»[(١)].

الجواب:

في تفانٍ عجيب وإصرار منقطع المثيل يحاول نصر أبو زيد أن يثبت ما نفاه القرآن، ويحاول أن يتأوّل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] على معنى أن الله لم ينفِ الاختلاف في ذاته، وإنما نفى الاختلاف الذي يوهم التناقض.

والعجيب أن الدكتور لم يذكر دليلاً واحدًا على هذا التأويل الفاسد. والأعجب من ذلك أنه ينسب هذا التأويل للقدماء- يقصد العلماء- الذي نصب نفسه شارحًا

---

(١) (١) المصدر السابق ص ٢٧١.

لكلامهم، ثم أنه لم يأتِ بأي قول يؤيد ما ذهب إليه. ويبلغ العجب الذروة عندما يستدل لتأويله الفاسد بقولٍ للغزالي ينفي فيه اختلاف القرآن في ذاته، ويثبت اختلاف الناس الذي هو تباين في آراء الناس، لا في القرآن نفسه. ولا تعجب بعد ذلك عندما يعتبر الدكتور أبو زيد كلام الإمام الغزالي هذا حول قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢] تأويلاً خاصًّا بالإمام الغزالي، ويتهم التأويل بأنه يتجاهل اختلاف النص، فيقول:

«إن الاختلاف- في تأويل الإمام الغزالي- ظاهرة أحدثها النص بين الناس في النص. فقد اختلف الناس في النص وفي تفسيره وتأويله، ولكن النص نفسه لا اختلاف فيه، لا على مستوى النظم والأسلوب، ولا على مستوى المضمون والدلالة. لكن مثل هذا التأويل يتجاهل أن اختلاف الناس حول النص «تأويلاً» استند إلى أجزاء مختلفة في النص»[١].

ويؤكدفي الفقرة التالية على اختلاف النص ذاته، فيقول: «إن اختلاف الناس حول النص يرتدُّ في جانبٍ منه إلى «اختلاف النص ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض»[٢].

والمفترض في الكتاب الذي ورد فيه هذا الكلام أنه دراسة في علوم القرآن، وأن تلك الدراسة تعتمد على تحليل كلام علماء هذا الفن، فأين مَن أثبت اختلاف القرآن في ذاته؟ وأين مَن أوّل أن نفي الاختلاف يعني نفي الاختلاف الذي يوهم التناقض، وليس نفيًا لمطلق الاختلاف؟

وأين مَن جعل فهم الإمام الغزالي للآية تأويلاً خاصًّا به، وكأن هذا التأويل غير متَّفق عليه بين كلّ مَن تعرَّض لتفسير الآية؟ وأين.. وأين.. وأين؟!!

(١) «مفهوم النص» ص٢١٠.

(٢) المصدر السابق ص٢١٠.

وبعد الإصرار على إثبات الاختلاف في القرآن- كمقدمة- تأتي محاولة إثبات اتفاق الفرق المختلفة على نفي التناقض، ومحاولتها لإزالة وهْم التناقض الذي أحدثه الاختلاف، عن طريق القراءة من خلال المعقول؛ لأن المعقول لا يصحُّ أن يتعارض معه المنقول أو النص[1].

وفي هذا الكلام هدمٌ للكلام السابق، فهنا الاختلاف أوهم التناقض، والناس يسعون في إزالة هذا الوهم، وهناك كان «النص ذاته ينفي عن نفسه «الاختلاف» الموهم بالتناقض»[2].

ومن جهة أخرى، فإن محاولة حصر الطريق في إزالة وهْم التناقض في القراءة من خلال المعقول يناقض كلامًا لنفس المؤلف في نفس الصفحة وفي نفس الفقرة، عندما قال: «وليس تأويل «المتشابه» بردِّه إلى «المحكم» في حقيقته إلا محاولة لإزالة وهم «التناقض» عن النصوص المختلفة»[3].

ومن جهة ثالثة، فإن هذا الاستدلال فاسد؛ حيث استدل على أن القدماء أدركوا أن القراءة يجب أن تتم من خلال "المعقول" بكلامٍ نقله من "البرهان"، في حين أن هذا النقل يثبت عكس مراده ولا يفي بمطلوبه، وملخصه ما يلي: «وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ... فمَن طالت ممارسته العلوم وكثُرَ خوْضُه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما، لكنه لا يخلو من أحد أمرين، إما تأويل يبعد عن الأفهام، أو موضع لا يتبين فيه وجه التأويل لقصور الأفهام عن إدراك الحقيقة، والطمع في تلفيق كلّ ما يردُ مستحيل المرام»[4]. فغاية ما يرمي إليه الكلام: إثبات قصور الأفهام،

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٢) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٣) المصدر السابق ص ٢١٠.

(٤) المصدر السابق ص ٢١١.

وقطع الطمع في بلوغ المرام، اعتمادًا على العقول في كل ما يرد من مسائل. فما وجه دلالة هذا الكلام على أن القراءة- عند القدماء- لا تتم إلا من خلال المعقول؟!

ثالثة الأثافي في آليات الاختلاف المحدثة- والتي يراد إلصاقها بالعلماء- هي اختلاف المعقول باختلاف الآراء والأيديولوجيات.

إن العلماء المتقدمين- لا القدماء- عندما تناولوا المعقول في حديثهم عن درء تعارض العقل مع النقل إنما يعنون معقولاً ثابتًا لا يتغير، ومرجعًا إنسانيًّا يتجافى عن التحول. وحتى إن ادَّعت بعض الفرق معقوليةَ بعض المقولات، ونفت فرقٌ أخرى المعقولية عن تلك المقولات، فإن هذا يعني- ضمنًا- أن الفرق- على اختلافهما- متفقة على أن المعقول ثابت لا يتغير. فالمعقول عند الجميع- العقلاء- يعني مشتركًا إنسانيًّا عامًّا وموحدًا، ولا يعني النشاط العقلي لكل فرد، أو مجتمع، أو عصر، والذي يعدُّ المكون الثقافي لهذا الفرد، أو هذا المجتمع، أو ذلك العصر.

هذا من جهة الموضوع، أمّا من جهة الاستدلال فإن الاستدل بنصٍّ مبتورٍ عن سياقه السابق واللاحق يؤدي معنى عكس المراد منه. فقد نقل الدكتور نصر أبو زيد من كتاب "الإتقان في علوم القرآن" للسيوطي ما نصّه:

«لو كان القرآن محكماً لما كان مطابقًا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلاً لكل ما سوى ذلك المذهب، وذلك ممّا ينفِّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به، فإذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه طمعَ صاحبُ كلِّ مذهبٍ أن يجد فيه ما يؤيد مذهبَه وينصر مقالته، فينظر جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب، وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرّة للمتشابهات»[(١)].

وبالرجوع للكتاب المشار إليه والتأمل في سياق النص، تجد السيوطي يجيب عن سؤال عن الحكمة في إنزال المتشابه ممَّن أراد لعباده به البيان والهدى. وبعد إجابته يورد

(١) المصدر السابق ص٢١١.

نقلاً عن الإمام فخر الدين فيقول ما نصّه: «وقال الإمام فخر الدين مِن الملحدة مَن طعن في القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات، وقال إنكم تقولون إن تكليف الخلق مرتبط بهذا القرآن إلى قيام الساعة ثم إنا نراه بحيث يتمسك به صاحب كل مذهب على مذهبه... ثم يسمِّي كل واحد الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، والآيات المخالفة متشابهة، وإنما آل في ترجيح بعضها على البعض إلى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع إليه في كل الدين إلى يوم القيامة هكذا؟

قال: والجواب أن العلماء ذكروا لوقوع المتشابه فيه فوائد: منها: أنه يوجب المشقة في الوصول إلى المراد وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب. ومنها: أنه لو كان القرآن كله محكماً... الخ»[1]

إذًا، فخر الدين يعدد أقوال العلماء في فوائد وقوع المتشابه ردًّا على طعن الملحدة في القرآن، ومن هذه الوجوه ما قد يكون محل اتفاق، ومنها ما يكون محل اختلاف، بدليل أن السيوطي في جوابه على نفس السؤال- قبل إيراده كلام الفخر- لم يورد هذه الوجوه. أضف إلى ذلك أن الدكتور لم يورد الكلام بتمامه فقد وقف عند قوله.. وإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرّة للمتشابهات، وتمام الفقرة: «وبهذه الطرق يتخلص المبطل من باطله ويتصل الحق»[2].

والسؤال: هل هذه الكلمات لا قيمة لها في المعنى، ولذلك تركها الدكتور إيثارًا «للإيجاز»؟ وهل كانت هذه الكلمات بالطول الذي يستحق أن يُترك؟!

إن هذه الكلمات توضح المقصود الحقيقي، والذي أكد عليه فخر الدين في فقرة تالية، وهو يشرح اشتمال القرآن على دعوة الخواص والعوام، فقال: «فكان الأصلح أن يخاطَبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه، ويكون ذلك مخلوطًا بما يدلّ على

---

(١) «الإتقان» للسيوطي (٢/ ٣١،٣٠).

(٢) المصدر السابق (٢/ ٣١).

الحق الصـريح. فالقسم الأول وهو الذي يخاطَبون به في أول الأمر يكون من المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يُكشف لهم في آخر الآمر من المحكمات»[١].

إذًا، فالمتشابه- من وجهة نظر بعض العلماء- بسبب احتماله أوجهًا في الفهم يشجع أصحاب المذاهب على التفكّر للوهلة الأولى، فإذا بالغوا في التفكير وتجردوا للحق احتكموا للمحكمات، وتخلصوا من باطلهم، واتصلوا بالحق؛ فأين هذا الفهم من فهم الدكتور نصر أبو زيد؟!

ونختم هذا الرد بنقلٍ من نفس الكتاب ومن نفس الباب، ما نصُّه:

«قسّمَ الله آيات القرآن إلى محكم ومتشابه، وأخبر عن المحكمات أنها أمّ الكتاب؛ لأن إليها تردُ المتشابهات، وهي التي تعتمد في فهم مراد الله من خلقه، في كل ما تعبدهم به من معرفته وتصديق رسله وامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وبهذا الاعتبار كانت أمهات. ثم أخبر عن الذين في قلوبهم زيغ أنهم هم الذين يتبعون ما تشابه منه، ومعنى ذلك أنّ مَن لم يكن على يقين من المحكمات، وفي قلبه شكٌّ واسترابة؛ كانت راحته في تتبع المشكلات المتشابهات. ومراد الشارع منها التقدم إلى فهم المحكمات وتقديم الأمهات، حتى إذا حصل اليقين ورسخ العلم لم تبال ممّا أشكل عليك. ومراد هذا الذي في قلبه زيغ التقدمُ إلى المشكلات وفهم المتشابه قبل فهم الأمهات، وهو عكس المعقول والمعتاد والمشروع»[٢].

---

(١) المصدر السابق (٢/ ٣٢).

(٢) المصدر السابق (٢/ ١١).

الشبهة الخامسة: القراءة العصرية تعتمد على آليتي الإخفاء والكشف

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «فالقراءة التي تتم في زمنٍ تالٍ في مجتمع آخر تقوم على آليتينْ متكاملتينْ: الإخفاء والكشف، تخفي ما ليس جوهريًّا بالنسبة لها- وهو ما يشير عادة إلى الزمان و المكان إشارة لا تقبل التأويل- وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل. وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة- بالمعنى التاريخي الاجتماعي- جوهرها الذي تكشفه في النص»[١].

الجواب:

العجيب أن الكلام في حدِّ ذاته وصمةُ عار، فقد أراد العصرانيون من خلال آليتين من الآليات المحدثة محاولةَ التوفيق بين متناقضين، الآليتان هما: الإخفاء والكشف، والمتناقضان هما: التاريخية وإنتاج الدلالة. ولكن من باب التنزل مع الخصم نطرح الأسئلة الآتية حتى يتبين لنا بجلاء تهافت تلك البدعة.

أولاً: القراءة في زمنٍ تالٍ وفي مجتمع آخر هل كانت مستحضرة عند القائل؟ مع العلم بأن القراءة المعنية بالدراسة هي قراءة القرآن أي تفسيره، والقائل هو الله عالم الغيب والشهادة.

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص١١٨.

ثانيًا: من صاحب اكتشاف آليتي الإخفاء والكشف؟ وما البرهان على صحة وجودهما؟ وهل يمكن إثبات وقوعهما عمليًّا من خلال عمل استقراء لأزمان متعاقبة ومجتمعات مختلفة؟

ثالثًا: ما هو معيار تحديد الجوهري في كلِّ مجتمع؟ أيعود إلى كل قارئ، أم إلى ثقافة الطبقة الحاكمة، أم ثقافة الأغلبية المستضعفة، أم إلى النخبة المثقفة.. الخ؟

رابعًا: ما الفارق بين آليتي الإخفاء والكشف، وبين القراءة المغرضة التي تعتمد إسقاطَ المعاني المسبقة، إذا كان هناك فارق؟

خامسًا: هل إذا ثبت عدم وجود نصوص تشير إلى حصر الأحكام في زمان ومكان معين فإنَّ آلية الإخفاء تسقط حينئذ، لتبقى آلية الكشف والكشف فقط؟

سادسًا: هل نفي وجود عناصر جوهرية ثابتة في النصوص يعني نفي وجود عقيدة ثابتة، وأخلاق متفق عليها، وأحكام نافذة؟ ولو استثنينا العقيدة أو الأخلاق فما وجه الاستثناء؟ أو ما هو وجه إسقاط الأحكام حينئذ ما دام المعطى اللغوي واحدًا، والارتباط بين الثلاثة أقسام قائماً لا ينفك؟ فالأوامر التي هي مثمرات الأحكام مصدرة بنداء الإيمان، ومُذيَّلة بالحض على مكارم الأخلاق.

سابعًا: وإذا لم يكن الإخفاء والكشف هو الهوى المذموم اتباعه في القرآن، فما معنى الهوى حينئذ؟ وما معني الهدى في قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ ٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ ٱللَّهِ**﴾ [القصص: ٥٠]؟ وهل القراءة المتغيرة بتغير ما هو جوهري قراءة تستحق وصف الهدى؟ وهل سيكون مجرد صدورها عن غير الله كافٍ في ردِّها ما دام الهدى هدى الله وفقط؟

هذه الأسئلة تكشف عن تهافت هذه الشبهة، وتعري المصطلحات، ليظهر الهدف من ورائها، وهو إسباغ الشرعية المفقودة على القراءات العصرية.

وقد ظهر بجلاء ليس معه شك أن المصطلحات المحدثة استخدمت كأدلة يستدل بها على تصحيح بدعة إنتاج الدلالة، في حين أن هذه المصطلحات تفتقر إلى أدلة تثبت صحة مدلولها وصحة الاستدلال بها. أي أن هذا الكلام لم يجرِ وفق منهج البحث العلمي، وإنما مجرد ترَّهَات تصدع العقول، وأوهام تعشعش في الأذهان، وخرافات يظنها البعض علومًا.

المَبْحَثُ الثَّالِثُ

مستويات الدلالة

يشتمل على:

المستوى الأول: الشواهد التاريخية.

المستوى الثاني: الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

المستوى الثالث: الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى.

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إنّ عدمَ التفرقة بين ما هو تاريخي وما هو دائم مستمرٌّ في دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع في كثيرٍ من العَثَرات والمتاهات. وإذا كان الأمر- أمر التفرقة بين الخاص والعام- في دلالة النصوص عمومًا أمرًا هامًّا؛ فإن الشأن في دلالة النصوص الدينية خطيرٌ لارتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية للجماعة الدينية. ولسنا بحاجة هنا للتفرقة بين مفهوم هذه الدراسة للعام والخاص، وبين المفهوم المطروح عند علماء أصول الفقه وفي علوم القرآن، فالعموم والخصوص في التراث الديني يتعلقان بالنصوص الخاصة بالأحكام التشريعية من ناحية، ويناقشان في إطار الجملة والعبارة والآية أو الآيات المتحدة الموضوع من ناحية أخرى.

والذي نعنيه بالخصوص والعموم هنا هما جانبا الدلالة في النصوص، فالخاصّ هو ذلك الجانب الدلالي المشيرُ إشارةً مباشرة إلى الواقع الثقافي التاريخي لإنتاج النص، والعام هو الجانب الحي المستمر القابلُ للتجدد مع كل قراءة. إنه بعبارة أخرى الفارق بين الدلالة الجزئية الوقتية وبين الدلالة العامة الكلية. والحديث عن جانبين هو من قبيل التبسيط والفصل المنهجي لأغراض الدرس والتحليل، وقد سبق لنا بيان أن الجزئي والخاص يمكن أن يتحوّلا بالتأويل المجازي إلى الكلي والعام.

لكن بعض الدلالات الجزئية- خاصة في مجال الأحكام والتشريع- يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثم إلى شواهد دلالية تاريخية. ومعنى ذلك أننا بإزاء **ثلاثة مستويات للدلالة** في النصوص الدينية:

المستوى الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره.

المستوى الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي.

المستوى الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/ الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. وكل مستوى من هذه المستويات الثلاثة يحتاج لدراسة خاصة لابد لها من الاشتباك مع أطروحات الخطاب الديني القديم والحديث على السواء»(١).

(١) (١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٩-٢١٠.

المستوى الأول: الشواهد التاريخية

الـــــرق

«كان المجتمع العربي قبل الإسلام مجتمعًا قَبليًّا عبوديًّا تجاريًّا، وكانت تجارة العبيد جزءًا جوهريًّا من بنائه الاقتصادي، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع في النص لغة ودلالة وأحكامًا وتشريعات. لكن من المؤكد أن هذه الأحكام الكثيرة قد أسقطها التطور التاريخي وألغاها حين سقطت العبودية نظامًا اجتماعيًّا اقتصاديًّا في جبِّ الماضي التاريخي»[(١)].

العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين

«ومِن الدلالات التي أسقطها التطور التاريخي، ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية؛ مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وفي الخطاب الديني المعاصر، نجد المتشددين يتمسكون بحرفية «أخذ الجزية» و«الخضوع»، بينما يحاول المعتدلون تأكيد مبدأ «المساواة» والإلحاح على المشاركة في الوطن أو التساوي من حيث المواطنة. ومن المؤكد أن الاستناد إلى دلالة النصوص الحرفية يقوّي موقف المتشددين في مواجهة المعتدلين الذين لا يقدمون حلاًّ أو تأويلاً لتلك النصوص... والآن، وقد استقر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات- بصرف النظر عن الدين واللون والجنس- لا يصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية... إن التمسك بالدلالات الحرفية للنصوص في هذا المجال لا يتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومي ضررًا بالغًا، وأي ضرر

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٠.

أشد من جذب المجتمع إلى الوراء، إلى مرحلة تاريخية تجاوزتها البشرية في نضالها الطويل من أجل عالم أفضل مبني على المساواة والعدل والحرية»[1].

السحر والحسد والجن والشياطين

«ومن النصوص التي يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين... السحر والحسد والجن والشياطين مفردات في بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الإنساني، وقد حوّل النص الشياطين إلى قوى معوقة، وجعل السحر أحدَ أدواتها لاستلاب الإنسان... ومما له دلالة أن كل الإشارات القرآنية إلى السحر إنما وردت في سياق القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهدًا تاريخيًّا. وموقف النص منه هو موقف التجريم... ولا يصح الاستشهاد بما يروَى من السحر الذي حدث للنبي على يد أحد اليهود، فقد كان الواقع الثقافي يؤمن بالسحر ويعتقد فيه. وإذا كنا ننطلق هنا من حقيقة أن النصوص الدينية نصوص إنسانية بشرية لغة وثقافة، فإن إنسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء إلى عصر وإلى ثقافة وإلى واقع لا تحتاج لإثبات.

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة «الحسد» وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقى والتعاويذ، ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة..الخ. وليس ورود كلمة «الحسد» في النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي، بل هو دليل على وجودها في الثقافة مفهومًا ذهنيًّا.

وعلى عكس التصنيف التراتبي الفلسفي التراثي القديم لمراتب الوجود: العيني فالذهني فاللفظي ثم الكتابي، يرى علم اللغة الحديث أن المفردات اللغوية لا تشير إلى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية. لذلك قد تشير

---

(١) المصدر السابق ص ٢١١.

اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني، وفي اللغة العربية دوالٍ لغويةٌ مثل كلمة «العنقاء» ليس لها مدلول عيني واقعي. والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الألفاظ الدالة عليها في النص الديني يقعون في خطأ التسوية بين الدال والمدلول، ويقعون في التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود العيني والذهني واللغوي.

ومّما له دلالته أن السورة التي تتحدث عن السحر والحسد حديثًا تفصيليًّا سورة مكية هي سور الفلق؛ حيث تتضمن إشارة إلى «النفاثات في العقد» وإلى شر الحسد والحاسد. فيما عدا هذه السورة نجد أن كلمة الحسد استخدمت في القرآن استخدامًا مجازيًّا فقد وردت في سورة البقرة/ ١٠٩ ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: ١٠٩]. وترد في سياق مشابه والدلالة المجازية نفسها في سورة النساء/ ٥٤ والفتح/ ١٥. تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة.

إن التحويل الدلالي الذي أحدثه النص في استخدام كلمة «حسد» له مغزاه دون شك في الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة، ونقلها من مرحلة «الأسطورة» إلى بوابات «العقل». وكل تأويل للنصوص الدينية في اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلاً من داخل النص لا مفروضًا عليه من خارج. أمّا تثبيت المعنى الديني عند مرحلة أراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة، فهو التأويل المفروض من الخارج بل هو في الحقيقة «التلوين» الأيديولوجي النفعي البرجماتي، وهو في رأينا التأويل المستكره»[1].

(١) (١)» نقد الخطاب الديني» ص ٢١٢.

الربا

«ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة في الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة «الربا»- وهي كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها من المعاملات الاقتصادية- للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف في بنيته وفي مستوى تعقيده عن النمط الذي يدخل الربا في تركيبه. ودون الدخول في محاورات فقهية عن علة التحريم ومناطه نقول: إن استدعاء كلمة «الربا» للدلالة على ما يسمى في النظام الاقتصادي الحديث والمعقد باسم «الأرباح» أو «الفوائد» إنما هو بمثابة الإصرار على ارتداء الجلباب في وسائل المواصلات المزدحمة ذات الإيقاع السريع، والتعرض من ثم لخطر الوقوع تحت عجلات السيارات في الطريق العام.. استخدام كلمة «الربا» للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد، فلا وجود لأحكام فقهية من هذا النوع، بل هو جزء من آلية الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي»[(١)].

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢١٣-٢١٤.

المستوى الثاني:
الدلالات القابلة للتأويل المجازي

العبودية

«والعبودية على خلاف المفاهيم والمفردات اللغوية التي ناقشناها من قبل، مفهومٌ لا يزال له وجود في الثقافة، ولا يزال الدالّ اللغوي الذي يشير إليه مستعمَلاً في اللغة رغم أن النظام الاجتماعي/ الاقتصادي الدالّ عليه في أصل الاستخدام اللغوي وحقيقته لم يعد له وجود. وإذا كانت مفردات السحر والحسد والربا أصبحت مجرد دوال تاريخية من حيث دلالتها على الأنساق التي كانت تشير إليها في الماضي فإن استخدامها المعاصر- خاصة السحر والحسد- لا يكاد يستدعي دلالتها التاريخية»[(١)].

«وحين يحصر الخطاب الديني العلاقة بين الله والإنسان في بعد «العبودية» وحده فإنه لا يستحضر المعنى المجازي للعبودية، بل يصر على تأكيد الدلالة الحرفية. وهي الدلالة التي تتأكد بطريقة حاسمة حين توضع في سياق التأويل الحرفي لصورة الإله الملك صاحب العرش والكرسي والصولجان والجنود التي لا حصر لها.

ويغفل الخطاب الديني بعدًا آخر في النص الديني لعلاقة الله بالإنسان- خاصة الإنسان المؤمن- هي علاقة «الحب» التي تنبه لها الخطاب الصوفي وألح عليها... إن الخطاب الديني لا يكتفي فقط بتحويل المجاز إلى حقيقة في حركة ارتدادية بدلالة النصوص وبالموقف الذي تصوغه، بل يقوم بعملية إخفاء متعمَّدة لجانب من دلالة

---

(١) المصدر السابق ص٢١٥-٢١٦.

النصوص التي تحدد العلاقة بين الله والإنسان. وإذا كانت العلاقة بين الله والإنسان علاقة «عبادية» لا عبودية، عبادية مشربة بالحب والرحمة- كما يطرح التحليل الدلالي للنصوص- فلا تفسير لأطروحات الخطاب الديني وتأويلاته إلا الأيديولوجيا أو الوعي الزائف التبريري سواء كان الخطاب قديماً أم حديثًا أم معاصرًا»[(١)].

الحاكمية

««الحاكمية» مفهوم يتأسس في أطروحات الخطاب الديني على مقولة «العبودية» لكن البناء لا ينهار بمجرد هدم الأساس، إذًا لكلٍّ مِن المفهومينْ جذرٌ مستقل في تأويل الخطاب الديني للنصوص الدينية. وإذا كانت آلية التأويل التي تؤسس العبودية- كما أسلفنا- الارتداد بالمجاز إلى الحقيقة، وهو نوع من «التضييق» الدلالي، إذ المجاز اتساع في الدلالة فإن آليته- آلية الخطاب الديني في تأويل النصوص- في تأسيس الحاكمية على العكس من ذلك: التوسع الدلالي. لكن هذا التوسيع- أو الاتساع- الدلالي لا ينهض على أساس أي نمط من أنماط الاتساع المجازي، وإنما ينهض على أساس من التماثل الصوتي بين دلالتينْ مختلفتينْ.

النصوص التي تؤسس الحاكمية طبقًا لتأويل الخطاب الديني تتحدث عن الحكم بمعنى الفصل بين المختلفين في قضية جزئية: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[النساء: ٦٥] ويؤكد ذلك الاعتراض على اليهود لأنهم أرادوا تحكيم محمد في إحدى قضاياهم- واقعة زنا فيما يروى سببًا للنزول- مع أن حكم التوراة معروف لهم: ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ ٱلتَّوْرَىٰةُ فِيهَا حُكْمُ ٱللَّهِ ﴾ [المائدة: ٤٣] والآيات الثلاث من سورة المائدة (٤٤-٤٧) تنتزع منها ثلاث عبارات خارج السياق، وتنتزع الآيات كلها من سياق الاستخدام القرآني للدال اللغوي ومشتقاته، ويتم الوثب الدلالي من الحكم

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢١٦ -٢١٩.

بمعنى الفصل في الوقائع الجزئية بين المتخاصمين للدلالة على الحكم بالمعنى السياسي والاجتماعي.

إن الدعوة إلى تحكيم الرسول ﷺ في أي خلاف يشتجر بين اثنين أو بين جماعتينْ أمرٌ طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك. ألم يختلفوا في شأن الحجر الأسود فاتفقوا على أن يرضوا بحكم أول الداخلين، ولم يكن ذلك يعني إعطاءه أية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم. النص لم يتحدث عن الحكم بالمعنى الشامل الواسع الذي يطرحه الخطاب الديني، والتوسيع الدلالي الذي يقوم به لأهداف وأغراض أيديولوجية لا يختلف كثيرًا عن التوسيع الدلالي الذي يقوم به ابن عربي الصوفي المشهور حين يقول إن «العذوبة» من دلالات «العذاب» وذلك ليؤسس مواقفه الصوفية- خاصة في مسألة الرحمة الشاملة التي ستسع الناس جميعًا مؤمنهم وكافرهم- على سندٍ من النص»[١].

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢١٩.

المستوى الثالث:
الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى

«في النمط الثالث هنا نريد اكتشاف دلالة بعض الأحكام التشريعية التي وردت في النصوص معتمدين على السياق الدلالي الداخلي للنصوص من جهة، وعلى السياق التاريخي الاجتماعي الخارجي من جهة أخرى. وبدلاً من الاعتماد على آلية القياس لنقل الحكم من أصل إلى فرع لاتفاقهما في العلة- وهي مسألة اجتهادية أيضًا فإننا نعتمد هنا على التفرقة بين «المعنى» و«المغزى»، وهي تفرقة مطروحة في مجال دلالة النصوص بشكل عام، وإن كنا سنقدم لها هنا تكييفًا خاصًّا يناسب طبيعة النصوص موضوع تحليلنا.

المعنى يمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغوية في سياقها الثقافي وهو المفهوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطوقه، وبعبارة أخرى يمكن القول:

إن المعنى يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثيرَ خلاف بين متلقي النص الأوائل وقرائه. لكن الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مراحل محددة وتحويله إلى أثر أو شاهد تاريخي. ولأن النصوص الدينية في الثقافة المعنية مكانة معرفية متميزة، فإن دلالتها لا تتوقف عن الحركة، وكثيرًا ما يقع الصراع بين القوى الاجتماعية المختلفة بين أبناء الدين الواحد، ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهًا من أوجه ذلك الصراع، بل أبرز أوجهه وتجلّياته.

والفرق بين المعنى والمغزى من منظور دراستنا هذه يتركز في بُعدَيْن غير منفصلينْ:

البعد الأول: أن المعنى- كما أسلفنا في الفصل الثاني- ذو طابع تاريخي، أي أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالمعرفة الدقيقة لكل من السياق اللغوي الداخلي والسياق الثقافي الاجتماعي الخارجي.

والمغزى- وإن كان لا ينفك عن المعنى بل يلامسه وينطلق منه- ذو طابع معاصر، بمعنى أنه محصلة لقراءة عصرٍ غير عصر النص. وإذا لم يكن المغزى ملامسًا للمعنى ومنطلقًا من آفاقه تدخل القراءة داخل دائرة «التلوين» بقدر ما تتباعد عن دائرة «التأويل».

البعد الثاني: للفرق بين المعنى والمغزى- وهو بعدُ يعدُّ بمثابة نتيجة للبعد الأول- أن المعنى يتمتع بقدر ملحوظ من الثبات النسبي، والمغزى ذو طابع متحرك مع تغير آفاق القراءة، وإن كانت علاقته بالمعنى تضبط حركته وترشدها، أو هكذا يجب أن تفعل... ليس «المغزى» إذًا هو المقاصد الكلية كما حدَّدها الفقهاء، بل هو ناتج قياس الحركة التي أحدثها النص في بنية اللغة، ومن ثم في الثقافة والواقع»[1].

الجواب:

هناك ثلاثة مستويات للدلالة ابتدعها الدكتور نصر أبو زيد:

الأول: مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، ومن ثم يجب إسقاطها، وعدم العمل بها في عصرنا.

الثاني: مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، بما يتناسب مع العصر.

الثالث: مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس المغزى الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله يُعاد إنتاج دلالاتها لتناسب العصر.

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٠-٢٢٢.

كل هذا يعطي صورة إجمالية شبه نهائية لتعامل العصرانيّين مع أدلة الشرع- خاصة القرآن- فما لم يعد مستعملاً في عصرنا في نظرهم فقد أسقطه تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وما كان مستعملاً في عصرنا فإنه يخضع للتأويل المجازي، الذي يحقق أنسب الصور التي تتلاءم مع عصرنا، ولا يجوز أن نثبت النص عند المعنى الحقيقي له الذي يرتبط بتاريخ مضى.

أما الأحكام الشرعية التي تشمل الجوانب المختلفة للنشاط الإنساني، والتي لا تقبل التأويل المجازي، فلا يتم الوقوف عند دلالاتها التاريخية، بل تتجاوز تلك المعاني إلى المغزى مِن ورائها، ومِن ثم يتم إعادة إنتاج الدلالات التي تناسب العصر الحديث.

ويمكن الكشف عن تهاوي هذه البدعة من خلال الوجوه التالية:

الوجه الأول: وقفات مع التقسيم

أولاً: هذه التقسيمة الثلاثية لم تستند إلى أي مرجع معتبرَ، لا في القديم، ولا في الحديث، ممّا يعني أنها قسمة غير مسبوقة، وهذا يتطلب توفير السند العلمي لها في دراسة بحثية مستقلة، وهذا ما لم يحدث.

ثانيًا: الاستعمال ليس حدًّا منضبطًا يفرّق به بين المستوى الأول والمستوى الثاني، مع عدم وجود حدٍّ للتفرقة بين المستوى الثاني والثالث. وممّا يؤكد ذلك أن الملائكة والشياطين اعتبرها نصر أبو زيد من قبيل الشواهد التاريخية، التي سقطت بتطور المجتمع، بينما اعتبرها حسن حنفي من قبيل الدلالات التي تقبل التأويل المجازي.

ثالثًا: ما هي حدود العصر؟ وما هي شروطه؟ وكيف تتحدد الأحكام الملائمة له؟ وهل يمكن أن يكون هناك إسلام مصري، وآخر سوداني، وآخر أمريكي، وآخر أوروبي.. الخ؟ كل هذه أسئلة تبحث عن إجابات، ولكن أحيانًا يكون عدم الإجابة مقصودًا ليظل الأمر متسعًا لمزيد من الآراء والتأويلات الباطلة.

الوجه الثاني: الأحكام الشرعية والشواهد التاريخية

كيف يمكن إسقاط أحكام شرعية بحجة أنها أصبحت من قبيل الشواهد التاريخية؟ وهل يجرأ إنسان أن يعارض ربه فيسقط ما شرعه لأنه غير قابل للتنفيذ؟

إن هذا من قبيل الخلط فإذا لم يتحقق المناط، ولم يوجد الواقع الذي يتنزل فيه الحكم الشرعي فلا يعني هذا إلغاء ذلك الحكم. فإذا كان الرق قد أُلغِيَ كنظام اجتماعي على مستوى العالم في العصر الحديث، فإن الاستعمار العسكري كذلك قد تم إلغاؤه، ولكن عاد مرة أخرى بصورة أبشع ممّا سبق، وما كان أحدٌ يتخيل أن سيرى بعينه ما كان يقرأ عنه في كتب التاريخ من عبارات مثل: (قوات الاحتلال)، و(نقل خيرات البلاد المحتلة إلى أرض الغازي)، و(نشر ثقافة المستعمر بين أصحاب البلاد الأصليّين)...الخ.

وأيهما أعظم السحق والقتل، والاعتقال الدائم في جزر منعزلة، أم الرق؟!!

وإذا كانت العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين قد اتخذت مسلكًا مغايرًا لما أمر الله به، فإن هذا لا يعني تحليل ما حرم الله، أو تحريم ما أحل الله، أو تشريع ما لم يأذن به الله، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشورى: ٢١]، وقال: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ [النحل: ١١٦].

وما فرض الله على الكفار الجزية إلا جزاءً وفاقًا على تكبرهم ومنازعتهم لربهم في حق التحليل والتحريم، أي في أمره الشرعي، فكيف بنا إن حذونا حذوهم واتبعنا سننهم؟! قال تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] ففعل الله بهم كما فعل بإبليس لما

تكبر على أمر الله، فقال تعالى: ﴿ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾ [الأعراف: ١٣].

الوجه الثالث: السحر والحسد والجن والشياطين

فيما يتعلق بالسحر والحسد والجن والشياطين فإن العصرانيّين اختلفوا فيما بينهم، فالبعض اعتبرها من قبيل الشواهد التاريخية، التي أسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، والبعض الآخر جعلها من قبيل الدلالات التي تقبل التأويل المجازي.

والفريق الأول يتهم الثاني، فإن تلك التأويلات «لم تنطلق من أسس معرفية عن طبيعة النصوص بقدر ما كانت تهدف إلى غايات نفعية»(١).

ونسي هذا الفريق الأول أنه هدم كلامَه بنفسه، عندما جعل حدَّ الشواهد التاريخية أن ينقرض الاستعمال الحياتي لها. والسحر والحسد والجن والشياطين أبدًا لم ينقرض استعمالها، بل إنها لتستعمل الآن في معانيها التي كانت تستعمل فيها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة، فكيف توضع إذًا في المستوى الأول؟!. إن الدكتور نصر أبو زيد، وهو ممثل الفريق الأول، يعترف بالاستعمال الحياتي لكلمة الحسد، فيقول: «تلك كل المواضع التي وردت فيها الكلمة في القرآن، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستعمل اليوم في لغتنا الحية، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الأسطورية القديمة»(٢).

فلماذا إذًا هذا الإصرار على نفي دخول تلك المفاهيم ضمن المستوى الثاني، مع الإصرار الشديد على جعلها ضمن المستوى الأول الذي يعني إسقاطها وللأبد؟

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢١٢.

(٢) المصدر السابق ص٢١٣.

الوجه الرابع: آلية الإرهاب الفكري

مرة أخرى يظهر لنا من يريد أن يفرض أيديولوجيته النفعية البرجماتية- بتعبير نصر أبو زيد- حين يراد إسقاط أحكام الربا، وجعلها من قبيل الشواهد التاريخية تعسفًا. وبكل جراءة وبنوع من الإرهاب الفكري يطرح الكذب كأنه مسلمة فيقول: إن الربا كلمة تجاوزتها اللغة في الاستعمال؛ لاختفاء الظاهرة التي تدل عليها في المعاملات الاقتصادية، وإنما الموجود الآن هو نظام «الأرباح» أو «الفوائد» المعقد.

كيف يتسنى لعاقل يعيش في عصرنا أن يدعي أن اللغة قد تجاوزت كلمة الربا، إن هذا لم يحدث قط منذ استعملها العرب، فإن الكلمة لها مدلولها العام بمعنى الزيادة، والخاص بالمعنى الفقهي، وقد جمُعا في قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن رِّبٗا لِّيَرۡبُوَاْ فِيٓ أَمۡوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرۡبُواْ عِندَ ٱللَّهِۖ﴾ [الروم: ٣٩] وكلا المعنيَينْ حاضران في الاستعمال اللغوي إلى يومنا هذا.

وضمن إطار الإرهاب الفكري يوصف نظام «الأرباح» أو «الفوائد» بأنه معقد، ليقع في نفس القارئ أن الربا إنما كان في العصر البدائي، أمّا الأنظمة المعقدة التي أفرزتها الحضارة الحديثة فلا يجوز الحكم عليها من خلال تلك التصورات البدائية. ولكن سرعان ما يشرح هذا النظام بكل سهولة، بعد سطور من وصفه بالتعقيد، يقول نصر أبو زيد: «والحقيقة أن النظم البنكية لا تتعامل بالربا، بل تمنح أرباحًا للمُودِعين، وتجني فوائد من المقترضين، ولا علاقة بين النظم البنكية الحديثة، وبين الربا الذي حرّمه القرآن وشدَّد في النكير على آخذيه»[1].

فالدكتور شرح عمل البنوك بكل يسر وسهولة «تقترض لتقرض»، وفي المعاملتينْ يكون القرض بزيادة مشروطة ومحددة بنسبة من رأس المال.

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢١٤.

سبحان الله! وهل حرّم القرآن إلا هذا النوع من الربا؟!

يقول الجصّاص في تفسيره: «معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضًا مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل فأبطله الله تعالى وحرَّمه»[1].

الوجه الخامس: آلية التضليل الإعلامي

وبعد آلية الإرهاب الفكري تأتي آلية التضليل الإعلامي، وتتضح تلك الآلية في المستوى الثاني عند بيان معنى العبودية عند الخطاب الديني، وتجاهله لبعد الحب وتنبُّه الخطاب الصوفي لذلك البعد وإلحاحه عليه.

ودحضًا لهذا التضليل ننقل كلمات لشيخ الإسلام ابن تيمية، الذي سبق وأن وصفه نصر أبو زيد بأنه الفقيه السني المحافظ، يقول الإمام ابن تيمية:

«إذا كانت المحبة والإرادة أصل كل عمل وحركة، وأعظمها في الحق محبة الله، وإرادته بعبادته وحده لا شريك له، وأعظمها في الباطل أن يتخذ الناس من دون الله أندادًا يحبونهم كحب الله، ويجعلون له عدلاً وشريكًا، علم أن المحبة والإرادة أصل كل دين، سواء كان دينًا صالحًا، أو دينًا فاسدًا. فإن الدين هو من الأعمال الباطنة والظاهرة، والمحبة والإرادة أصل ذلك كله...

وقد ذكرت أن اسم «العبادة» يتناول غاية الحب بغاية الذل، وهكذا «الدين» الذي يدين به الناس في الباطن والظاهر، لابد فيه من الحب والخضوع، بخلاف طاعتهم للملوك ونحوهم، فإنها قد تكون خضوعًا ظاهرًا فقط... ومن خضع لإنسان مع بغضه له لا يكون عابدًا له. ولو أحبّ شيئًا ولم يخضع له لم يكن عابدًا له، كما قد يحب ولده وصديقه. ولهذا لا يكفي أحدهما في عبادة الله تعالى، بل يجب أن يكون الله أحب إلى العبد

---

(١) «أحكام القرآن» (١/ ٤٦٧).

من كل شيء، وأن يكون الله أعظم عنده من كل شيء، بل لا يستحق المحبة والذل التام إلا الله...

وإنما يغلط من يغلط في هذه من حيث يتوهمون أن العبودية مجرد ذل وخضوع فقط لا محبة معه، أو أنّ المحبة فيها انبساط في الأهواء أو إدلال لا تحتمله الربوبية»[١].

وثمة آلية ثالثة: **هي آلية التجهيل**، وتتضح من خلال حديث الدكتور نصر أبو زيد في المستوى الثاني من الدلالات حول الحاكمية، حين يسوي بين تحاكم المؤمنين إلى النبي ﷺ في أي خلاف، وبين تحاكم الكفار إلى النبي ﷺ قبل البعثة في واقعة الحجر الأسود، بجامع أن هذا أمر طبيعي في بنية المجتمع العربي آنذاك. ثم يعقب بقوله: «ولم يكن ذلك يعني إعطاءه آية صلاحيات خارج إطار الخلاف موضوع الحكم»[٢].

فإنْ صحّ ذلك في تلك الواقعة، فهل يصح بين المؤمنين بعد البعثة؟!.

---

(١) «الدين والعبودية» لابن تيمية، جمع أبي الفضل عبد السلام محمد عبد الكريم، ص٢٧-٥٩.

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص٢١٩.

المَبْحَثُ الرَّابِعُ

السمطقة

يشتمل على:

الشبهة الأولى: السمطقة تنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي.

الشبهة الثانية: السمطقة تعطي الحرية لاستحداث أحكام تناسب العصر.

الشبهة الثالثة: ميراث البنات مثال على تحقيق المغزى لمقاصد الوحي الفعلية.

الشبهة الأولى: السمطقة تنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «**المقدمة الكبرى** في عملية الاستدلال التي تقوم عليها فرضية هذا البحث مقدمة متفق عليه بين الباحثين: وهي أن لغة القرآن الكريم، تستمد مرجعيتها من اللسان العربي بصفة عامة، ومن إطاره التداولي التاريخي في جزيرة العرب قبل الإسلام بصفة خاصة...

وإذا صحّ لنا استخدام لغة المناطقة فإن هذه المقدمة الكبرى تليها مقدمة صغرى متفَق عليها كذلك بين الباحثين، وهي: أن النص القرآني أحدث تغييرًا في دلالات بعض الألفاظ فنقلها من دلالتها اللغوية الاصطلاحية في «اللسان» إلى دلالات أطلق عليها اسم الدلالة «الشرعية». وذلك في ألفاظ مثل «الصلاة» و«الزكاة» و«الصوم» التي تجاوز القرآن دلالتها اللغوية التي هي»الدعاء» و«النماء والزيادة» و«الإمساك» إلى أن تدل على الشعائر والفروض العبادية المعروفة.

من هاتيْن المقدمتيْن الكبرى والصغرى تنبثق النتيجة التي تمثل المسلّمة التي يبني عليها هذا البحث فرضيته: تلك **النتيجة** هي أن «لغة النص- وإن كانت تستمد مرجعيتها من اللغة الأم (اللسان)- فإنها لغة ذات نظام خاص ينبغي على المهتمين بالدراسات القرآنية العكوفُ على دراستها من أجل اكتشاف ملامح تلك الخصوصية، وذلك بالطبع دون إهمال لعلاقتها بالأصل الذي تولدت عنه.

و**الفرضية** التي يقوم عليها هذا البحث انطلاقًا من المسلمة السابقة أن النظام الخاص للغةِ النص القرآني لا يكمن فقط في مجرد نقل دلالة بعض الألفاظ من المواضعة اللغوية إلى الاصطلاح الشرعي، بل إن حدود النظام اللغوي للنص يتجاوز ذلك إلى آفاق بعيدة وغائرة...

ينطلق هذا البحث من تلك الفرضية ليختبر مجالًا من الدراسات القرآنية غير مطروق، ذلك هو مجال طبيعة اللغة الدينية لا من حيث تشكلها من بنية اللغة الأم فقط، بل من حيث إعادة تشكيلها لبنية اللغة الأم في فترة لاحقة. إن لغة النص القرآني لم يقف تأثيرها في اللغة الأم عند حدود المستويات السالفة- تغيير الأجرومية بتطوير العناصر المكونة لها- بل امتد هذا التأثير إلى محاولة جعل اللغة الأم (اللسان) فرعًا في بنية اللغة الدينية. وهذه المحاولة لم تتحقق عبر عمليات التحويل الدلالي مهما كانت جذريتها، بل تحققت عبر عملية تحويل اللغة بكاملها من حقيقة كونها نظامًا من العلامات دالًّا إلى أن تكون هي ذاتها «علامة» في النظام الدال للغة الدينية»[1].

ويقول: «وتحويل النظام اللغوي إلى علامات سيموطيقية داخل نظام آخر عملية يطلق عليها اسم «السمطقة»... وعملية السمطقة تلك تنقل اللغة من مجال «المواضعة» إلى مجال»الاستدلال» العقلي أي تحولها إلى نسق من العلامات غير لغوى، إذ الأساس في العلامات اللغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون الأمر كذلك في العلامات السيموطيقية...

ودائمًا ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقي على «التعقل» و«التذكر» و«التفكر» و«التدبر» وفى هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السيموطيقي...

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٢١٤-٢١٦.

لكن مفهوم العلامة في القرآن الكريم يتجاوز حدود «الكون» و«التاريخ» إذ يشير الدال «آية»- وآيات- إلى كل ذلك بالإضافة إلى إشارته إلى«وحدات» النص القرآني من جهة، وإلى «الحدود والأحكام» الشرعية التي أتى بها النص من جهة أخرى»[١].

الجواب:

الفقرة الأخيرة ترسم المحور الحقيقي لنظرية الدكتور نصر أبو زيد التأويلية، فهو يريد أن يخرج من القواعد اللغوية التي تبطل تأويله، ليترك لعقله وعقول إخوانه العصرانيّين العَنان. وهذا لا يعني أنه لا يحتكم إلى القواعد اللغوية مطلقًا، بل لا مانع لديه أن يستخدم القواعد اللغوية في مجادلة خصمه، لإبطاله كلامه، ويتحلل هو منها عندما تكون عائقًا أمامه.

فإذا كان الدكتور هنا يسعى لإلغاء الفارق بين الدلالة اللغوية وغيرها من الدلالات، ليمهد الطريق ليتعامل بعقله، وينتج ما يريد من الدلالات، فإنه في موطن آخر يسعى لتقرير الفرق بين الدلالة اللغوية وغيرها من الدلالات، فيقول: «إن هذا التعدد في طرائق الدلالة اللغوية يعكس إحساس القدماء أن طرائق الدلالة اللغوية تخالف طرائق الدلالة الأخرى مخالفة اللغة لغيرها من أنواع الدلالات»[٢]. وبرصد هذا التناقض يتأكد لنا عدم المصداقية في التحليل، وتنتفي شبهة العلمية عن البحث.

ومن عجائب العصرانيّين التي لا تنقضي: محاولتهم الاستدلال بالقرآن على تحويل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي، وذلك بما ورد في القرآن من حفز المتلقي على «التعقل»، و«التذكر»، و«التفكر»، و«التدبر».

ومن سبل الضلال عن الحق أن يؤخذ بعض الكتاب ويترك البعض الآخر، فإن الله تعالى يؤكد في كتابه على نزوله وفق اللسان العربي، قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وفي هذه الآية يقرن ربنا بين عربية اللسان وبين التعقل، أي أن

---

(١) المصدر السابق ص ٢١٧،٢١٨.

(٢) «مفهوم النص» ص٢٠٤.

نزول القرآن على حسب ما تواضع عليه العرب هو السبيل إلى التعقل والتدبر، فالمواضعة إذًا هي سبيل الاستدلال العقلي، إن كان هذا الاستدلال العقلي وفق شرع الله، وبهدف الوصول إلى مراد الله. أمّا إن كان الاستدلال العقلي في مواجهة المواضعة- كما هو الحال عند العصرانيّين- فإنه لن يوصل أبدًا إلى مراد الله؛ لأننا خرجنا عن السبيل الذي فصَّله لنا الله في كتابه: ﴿وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا أَعۡجَمِيّٗا لَّقَالُواْ لَوۡلَا فُصِّلَتۡ ءَايَٰتُهُۥٓۖ﴾ [فصلت: ٤٤].

ومما يُستدل به على فساد هذا الكلام فساد لازمه، فإن من لازم القول بأن الحثّ على التدبر والتعقل دليل نقل اللغة من المواضعة إلى الاستدلال العقلي، أن نقول إنه لا يمكن التدبر والتعقل إلا بتجاهل ما تواضع عليه العرب، أو بعبارة أخرى فإن الوقوف على ما تواضع عليه العرب يمنع من التدبر والتعقل، وهذا معلوم فساده بالضرورة.

الشبهة الثانية: السمطقة تعطي الحرية لاستحداث أحكام تناسب العصر

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «يبقى السؤال أمام الوعي الإصلاحي الراهن: هل يتفكر في العلامات ذاتها منتجًا للعلم والمعرفة ومشاركًا في صنع الحضارة كما فعل الأسلاف، أم يكتفي بالدلالة ملقيًا بالعلامة في سلة الإهمال؟! وفي هذا الاختيار الأخير يكمن الخطر؛ لأن الدلالة التي سيكتفي بها ستكون الدلالة الهزيلة الفقيرة التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشرة قرون»[(١)].

ويقول: «إن التعامل مع النصوص، أو تأويلها يجب أن ينطلق من زاويتينْ لا تغني إحداهما عن الأخرى، خاصة إذا كنا نتحدث عن نصوص تراثية: **الزاوية الأولي**: زاوية التاريخ بالمعنى السسيولجي لوضع النصوص في سياقها من أجل اكتشاف دلالتها الأصلية، ويدخل في ذلك السياق التاريخي- وبالطبع- السياق اللغوي الخاص لتلك النصوص.

والزاوية الثانية: زاوية السياق الاجتماعي والثقافي الراهن الذي يمثل دافع التوجه إلى تأويل- أو بالأحرى إعادة تأويل- تلك النصوص، وذلك من أجل التفرقة بين الدلالة الأصلية التاريخية وبين «المغزى» الذي يمكن استنباطه من تلك الدلالة. إن التفرقة في تأويل النصوص بين «الدلالة» و«المغزى» يجب أن تظل مطلبًا مُلحًّا حتى لا تتميع

---

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٢٨٥.

الحدود بين الماضي والحاضر من جهة، وحتى لا تخضع منهجية التأويل لأيديولوجية الباحث خضوعًا تعسفيًّا مبتذلًا من جهة أخرى»[(١)].

«وإذا كان من الممكن القول إن «المغزى»- أو بالأحرى محاولة الوصول إليه- يمثل «الغاية والهدف» من فعل القراءة فإن هذه الغاية لا يمكن الوصول إليها إلا عبر اكتشاف الدلالة، وإن كانت من جهة أخرى تساهم بدرجة ما في تشكيل بعض أبعادها، ومعنى ذلك أن التأويل حركة متكررة بين بعدي «الأصل» و«الغاية» أو بين «الدلالة» و«المغزى» حركة بندولية وليست حركة في اتجاه واحد. إنها حركة تبدأ من الواقع/ المغزى لاكتشاف دلالة النص/ الماضي، ثم تعود الدلالة لتأسيس المغزى وتعديل نقطة البداية، وبدون هذه الحركة البندولية بين المغزى والدلالة يتبدد كلاهما وتتباعد القراءة عن أفق التأويل لتقع في وهدة التلوين. وبعبارة أخرى، تتحول من قراءة مشروعة- وإن كانت غير بريئة- إلى قراءة مغرضة»[(٢)].

ويقول خليل عبد الكريم: «إذا كان الهدف في مسألة لباس المرأة المشهور إعلاميًّا بـ»الحجاب»هو التميز بين النسوان الحرائر والإماء أي الجواري أو العبدات والإعلام للذين في قلوبهم مرض بوضع الأوليات ومكانتهن الاجتماعية العالية ليكفوا عن التعرض لهن [معاكستهن بالتعبير المعاصر أ.هـ] وهو ما عبرت عنه الآية ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب: ٥٩]، وإذ إن البشر أخيرًا توصلوا بجهودهم وعرقهم ودمائهم إلى إلغاء الرق فلا تنقسم النسوة حاليًا إلى طبقتيْن: حرّات وعبْدات، كما لم يعد هناك أذى تتعرض له النسوة مردُّه الزي أو الملبس «الطبقي» إذا ثبت ذلك- وهو ثابت لا مشاحة- استبان أن التمسك بما يعرف بـ»الحجاب» هو التفاتٌ إلى حرفية النصوص وغفلة عن مغزاها ومعناها ومقصدها والهدف الذي تبتغيه»[(٣)].

---

(١) المصدر السابق ص١٤٢.

(٢) المصدر السابق ص ١٤٤.

(٣) «نحو فكر إسلامي جديد»(٢) ص ١١٠.

ويقول الدكتور سيد القمني: «إن متغير الزمان لم يعد يسمح بهذا الموقف الدوني إزاء المرأة، فلا شك أن هناك تفسيرات أكرم للآيات الكريمة، لذلك نُصرّ طوال الوقت على وجوب التسليم بوجود أوجه كثيرة للتفسير والرأي احترامًا للنص تحريكًا لأحكامه بتحرك الواقع. لهذا نُصرُّ طوال الوقت أن القرآن الكريم نصٌّ لا يقبل الإغلاق على تفسير أوحد يضر بالدين، بالبلاد والعباد، وأنه نص مفتوح يحتاج إلى جراءة على الجمود والتقليد حتى يبقى فاعلًا في حياتنا بما يرقى بهذه الحياة وبما يتلاءم مع متغيراتها»(١).

ويقول: «وبهذا المعنى- وحده- يصح القول بصلاحية النص المقدس لكل مكان وزمان، وليس بتثبيته عند معان بذاتها وتفاسير بعينها عند الأسلاف مرت عليها أزمان وتغيرت أحوال، كما لو كان حق التفكير قاصرًا على الأموات»(٢).

ويقول أحمد عبد المعطي حجازي: «فإذا كانت هذه المنطلقات التي يبدأ منها الخطاب الديني السائد، فبوسعنا معرفة الطريق إلى الخطاب الديني الجديد أن نجدّد الخطاب الديني يعني أن ننشئ فقهًا جديدًا للإسلام ننطلق فيه من المبادئ الثلاثة الآتية:

١- الإسلام دين لكل زمان ومكان، وليس معنى هذا أنه يتجاوز التاريخ ويتجاهل قوانينه، بل معناه أنه يستجيب للتاريخ، ويتطور معه، ويخضع لقوانينه. فهو ليس مجرد عقائد وشعائر، ولكنه سلوك أيضًا وعمل، أي أنه تاريخ، إنه شريعة ثابتة، وفقه متطور متغير.

٢- والإسلام وحي وتنزيل من ناحية، وفهم لهذا الوحي وفقه له من ناحية أخرى، والوحي إلهي، لكن الفقه بشري. والمسلمون الأوائل أئمة مجتهدون، لكنهم ليسوا معصومين، ولا مقدسين. ونحن نرجع إليهم وننتفع بتراثهم، لكننا لسنا مقيدين بهم. لهم فقههم ولنا فقهنا. وباب الاجتهاد دائمًا مفتوح.

---

(١) ()»الفاشيون والوطن» ص١٠١.

(٢) المصدر السابق ص١١٤.

٣- والإسلام في النهاية ليس مجرد نصوص، ولكنه قبل كل شئ غايات، فكل ما يحقق غاياته يعدُّ منه، ولو خالف النص. وكل ما يتناقض مع الغاية أو يبتعد عنها يخالف الإسلام، ولو تطابق مع نصوصه»[١].

الجواب:

تناقضُ الإنسان مع نفسه واردٌ، فهو من جملة الخطأ الوارد على الإنسان. أمّا أن يقتنع إنسان ويحاول أن يقنع الناس أن هذا التناقض ما هو إلا تكامل، فهذا هو العدوان على العقل والفطرة. وهذا ما فعله العصرانيّون عندما أرادوا أن يجمعوا بين التاريخية والسمقطة، فالمفهوم الأول يربط القرآن ببيئة العرب بغية إسقاط أحكام الشرع، بحجة عدم تناسبها مع العصر الحديث. أمّا المفهوم الثاني فيقطع كل رباط للقرآن مع بيئة العرب، حتى ولو كان هذا الرباط هو ما تواضع عليه العرب من لغة، لينفتح الباب أمام الاعتراف بأي تأويل، أو على الأقل احترامه، بحجة تطور اللغة واختلاف العقول.

وهم يدَّعون التكامل بين هذين المفهومين: التاريخية تسقط الأحكام التي لا تتلائم- بزعمهم- مع العصر، والسمقطة تعطي الحرية لاستحداث أحكام تناسب العصر، وبهذا يظل القرآن حيًّا حاضرًا بيننا. فالتاريخية ألغت دلالته السابقة فقط لارتباطها بالزمان والمكان المتغير، أمّا السمقطة فتفتح الطريق إلى إنتاج دلالات جديدة للقرآن. والقرآن هو القرآن، وإنما المتغير هو مفهومه ودلالاته، أليس هذا هو عين التكامل؟!

والحق أن المفهومينْ يتكاملان بالفعل في تنفيذ المخطط، فتحريف أحكام الشرع دون أن تراق نقطة دمٍ واحدة لا يكون إلا بهذا السبيل. فالمتكلم ليس من المستعمرين،

---

(١) () أحمد عبد المعطي حجازي في مقال بعنوان: «نحن في حاجة إلى فقه جديد»، ضمن اللقاء التشاوري النوعي حول «السبل العملية لتجديد الخطاب الديني»، باريس ١٢-١٣ أغسطس ٢٠٠٣ على موقع Sons of Ishmael على الشبكة العنكبوتية.

بل من المنتسبين لهذا الدين. والقرآن لم تمس حروفه بسوء، بل هو كما أنزل، وما دل عليه من أحكام لم يعترض أحدٌ على صحة دلالة القرآن عليها، وإنما الاعتراض على مناسبة هذه الدلالة لعصرنا، فالسبيل إذًا هو إثبات تاريخيتها. ولتحقيق صلاحية القرآن لعصرنا فلابد من سلوك سبيل السمقطة، ذلك الاكتشاف الغربي الهائل الذي حل المعضلة.

ولكن المعضلة التي لم تحل هي أن أساس كلٍّ من المفهومينْ باطل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأساسين متناقضان.

أمّا أساس التاريخية فباطل؛ لأن القرآن لم يخاطب العرب وحدهم، وإنما خاطب الثقلين إلى قيام الساعة. والأحكام- مدلول ذلك الخطاب- كذلك موجهة إلى الجميع، ولا وجه لاختصاصها بزمان أو مكان، أو قبيلة وطائفة، أو مجتمع دون غيره.

وأمّا أساس السمقطة فباطل؛ لأن القرآن نزل بلسان العرب، ويعتمد فهم القرآن وتعقله- كما أخبر الله- على إدراك ما تواضع العرب عليه، وما كان جاريًا على لسانهم من كلمات وأساليب.

وأمّا وجه التناقض فإن الإيمان بالتاريخية يعني- ضمنًا- الإيمان بالمواضعة واختصاصها بالزمان والمكان، باعتبارها جزءًا من النظام الثقافي المحدد في ذلك الزمان والمكان، وهو ما ينفي السمقطة. والإيمان بالسمقطة كذلك يعني الانقطاع الكامل عن البيئة والزمان والمكان، ممّا ينفي التاريخية.

ويمكن إجمال دور عملية السمقطة في تحريف الدلالة في النقاط التالية:

١- اللغة لها دلالة أصلية ولا سبيل لإنكارها، ولكن القرآن سيطر على اللغة واحتواها ونقلها من نظام المواضعة إلى نظام الاستدلال العقلي حين حولها إلى علامة ضمنية.

٢- الدلالة الأصلية- المعنى الذي دلت عليها اللغة- هي تلك الدلالة الهزيلة الفقيرة التاريخية التي أنتجها الوعي الإسلامي منذ عشـرة قرون، أمّا العلامة فهي التي تظل لكل العصور.

٣- من خلال التفكر في العلاقة يمكن إنتاج دلالة تناسب العصر، تلك الدلالة العصرية تمثل المغزى من النص، وهو المراد الوصول إليه من خلال فعل القراءة

٤- فعل القراءة لا يبدأ من المعنى ليصل إلى المغزى، بل يبدأ من المغزى؛ لأنه هو الذي يشير إلى الواقع ليكتشف المعنى الذي هو دلالة النص في الماضي، ولكنه يعود من خلال المعنى ليعيد تشكيل المغزى، وتلك الحركة بين المغزى والمعنى هي التي تحمي من تحول القراءة من قراءة غير بريئة إلى قراءة مغرضة.

وحول تلك النقاط تبحث الأسئلة التالية عن إجابة:

١- أخاطبنا اللهُ تعالى في كتابه بالدلالة الأصلية، أم بالدلالات التي ننتجها نحن؟ أيكون مقصود الله من كلامه المعنى، أم المغزى؟

٢- لو كان مقصود الله يختلف من عصر لآخر، فلماذا أرسل النبي محمد ﷺ برسالة خاتمة؟ وهل كان يعجز الله أن يبعث لكل أمة رسولًا، كما بعث للأمم السابقة؟

٣- هذا المغزى، مَن الذي يستنبطه؟ الخطاب الديني، أم اليسار الثوري، أم العلمانيون الإصلاحيون، أم المثقفون؟

٤- ما المعيار الذي يقاس عليه صحة وخطأ المغزى المستنبط؟ ومَن الذي مِن حقه أن يضع ذلك المعيار؟

٥- ما موقف العوام من المغزى، هل هم مخاطبون باستنباطه شرعًا؟ وإن لم يكن في استطاعتهم ذلك، فمن يسألون؟

٦- وإذا كان المعنى ثابتًا والمغزى متغيرًا، أتكون البداية من المتغير؟

٧- علمنا كيف يساهم الثابت في تعديل المتغير، ولكن ما دور المتغير في اكتشاف الثابت؟ لاسيما وأن اكتشاف الثابت لا يعتمد على المتغير من قريب أو بعيد، فالمعنى يتطلب معرفة لسان العرب، والمغزى يشير إلى الواقع الراهن، فما دور الواقع الراهن في فهم الواقع الماضي؟

٨- إذا كان المغزى هو المجهول المطلوب معرفته، فكيف نبدأ به لنصل إليه؟ وهل القراءة المغرضة إلا إسقاط الأحكام المسبقة على النصوص؟

٩- الفرق بين القراءة المغرضة وغير البريئة كمي أم كيفي؟ لاسيما وأن كل منهما تبدأ من القارئ؟

١٠- هل عدم البراءة لازم لكل قراءة؟ وهل يلزم لكل من ينطلق من ثقافة معينة أن يضع تصورًا للشيء الذي يبحث عنه، ونتهمه أنه يحاول أن يثبته من خلال تفسيره للنصوص؟

تلك هي الأسئلة الحائرة التي بحثت عن إجابات لها في كتب العصرانيّين فلم تجد شيئًا، ولا أعتقد أن لها إجابات في أذهانهم أصلاً، فضلاً عن كتبهم.

إلا أن ما يمكن رصده بسهولة هو مآل الأخذ بالمغزى من تحللٍ من الشرع وانحلال في الخلق، يكفي في التدليل عليه ما سال من عقل أحدهم من كلمات أنقلها لكم بنصّها، يقول جمال البنا: «يقرأ شبابنا في الأدب الأوروبي بلغاته أو مترجمًا عن نشوة المحبة التي تتملك الشاب وهو يدعو صديقته لتراقصه تحت أنغام الموسيقى. ويقرأ في الأدب العربي:

لم أدر ما طيب العناق على الهوى ... وتأودت أغصان بأنك في يدي

حتى ترفّق ساعدي فطواك ... واحمرّ من خفريهما خداك

ثم يقرأ في كتب الحديث أن لمس المرأة جمرة خبيثة، وأن النظر سهم مسموم، وأنه ما خلا رجلٌ بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما، فتتمزق نفسه ما بين هذا وذاك وإذا سيطر عليه التقى فأخذ بألفاظ هذه الأحاديث اسودَّت الدنيا في عينه. فلهذا الشاب نقول: خذْ نصيبك من الدنيا والمتعة البريئة، واعتبر هذه الأحاديث وازعًا حتى لا تنحرف إلى الحرام الصـريح، فهي- رغم أن معظمها ضعيف أو موضوع- لم يرد بها التطبيق العملي ولكن عدم مجاوزة الحدود... **ولا تأخذها أبدًا مأخذًا حرفيًّا؛ لأنها كلها مجاز..**

وقد حال الحجاب دون وجود المجتمع المختلط وأن يستشعر الشباب ذكورًا وإناثًا. تلك المشاعر العذبة، والني تعينهم على قضاء سنوات عذوبتهم وتزوّدهم بذكريات سعيدة وتجارب بريئة، وتذيقهم طعم الحب الرومانتيكي الأفلاطوني وما يشيعه من عاطفة عذبة ودافئة. وكان لابد أن يظهر الانحراف ما لم يسرعوا بالزواج ولكن الزواج غير متاح، وحتى لو تم دون تفاهم فسيكون فاشلًا وبداية لسلسلةٍ من المتاعب والهموم.

من هنا، يضطر المراهق لتحمل عذاباته أو يتورط في انحراف يمكن أن يأخذ شكلَ الحب المثلى، بمعنى أن تحب الفتاة فتاة مثلها، وأن يحب المراهق مراهقًا مثله.. وهو ما لا يمكن أن يتم إلا في ظل سرية، تكتنفها مشاعر الإثم والتحريم والشذوذ...

ولو أبيح الاختلاط لكان فيه مندوحة عن كل هذه التخبطات؛ لأن الاختلاط الذي نتحدث عنه هو الاختلاط في النشاط الاجتماعي والعام ممّا يعد مأمونًا ويحقق الهدف، وحتى لو وصل إلى أوثق صوره، صورة الرقص المزدوج، فلن يكون أكثر من مصلٍ مخفف يذهب التوتر دون أن يصل إلى انزلاق»[١].

(١) «الحجاب» ص٣٤،٣٣.

الشبهة الثالثة: ميراث البنات
مثالٌ على تحقيق المغزى لمقاصد الوحي الفعلية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وإذا كان «المغزى» كما حددناه يختلف جذريًّا عن القياس الفقهي، فهو علاوة على ذلك يمكن أن يكون محددًا أكثر انضباطًا لمقاصد الوحي الفعلية. وربما يتضح الفرق بمثال تطبيقي.

أثيرت قضية ميراث البنات منذ عدة شهور في الصحافة المصرية، واقترح البعض الأخذَ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي يساوي بين الذكر والأنثى في الميراث، أو على الأقلّ جعل البنت الوحيدة تحجب كما يحجب الذكر. وثارت ثائرة الخطاب الديني على هذه الجرأة على التحايل لمخالفة دلالة النصوص. وإذا كنا قد ناقشنا في الفصل الأول طبيعة المبدأ الذي رفعه الخطاب الديني آنذاك حسمًا لهذه القضية، مبدأ «لا اجتهاد فيما فيه نص»، وكشفنا عما يتضمّنه من مغالطة دلالية. فإننا هنا نتناول القضية من زاوية التفرقة بين المعنى والمغزى.

ولقضية ميراث البنات **شقّان** غير منفصلين: يتعلق الشق الأول بقضية المرأة عمومًا ووضعيتها في الإسلام، ويتعلق الشق الثاني بقضية الميراث في كليّتها كما عبّرت عنها النصوص والمعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط، بل في جميع التشريعات وإن كانت تساوي بينهما في العلم والجزاء الدينيَّيْن. وفي قضية المواريث أيضًا لا خلاف حول المعاني، فعلاقات العصبية الأبوية تمثل معيار التقسيم في

الأنصبة، وقد كانت الخلافات في مجال الميراث- الذي صار يشار إليه باسم الفروض- تحسم استنادًا إلى معيار العلاقات العصبية الأبوية.

لكن المعاني التي تدل عليها النصوص بشكل مباشر ليست كل القضية، إذ من الطبيعي أن تكون حركة النص التشريعية غير مصادمة للأعراف والتقاليد والقيم التي تمثل محاور أساسية في النسق الثقافي والاجتماعي وليس معنى عدم التصادم أن النصوص لا تحدث خلخلة في نسق تلك القيم، خلخلة تكشف عن المغزى المستكن خلف المعنى...

ورغم أن الخطاب الديني يدرك الطبيعة التدريجية للخطاب القرآني وللنصوص عمومًا فإنه يقصر هذه الطبيعة على ما هو مذكور في الخطاب (تحريم الخمر على ثلاث مراحل، حقيقة نسخ بعض الأحكام) لكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط، بل تعطي اهتمامًا للمُضمَر والمسكوت عنه، والمدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته.

والتدرج في الخطاب الديني التشريعي وغير التشريعي يكشف عن طبيعة العلاقة بين النص والثقافة المنتجة له من جانبين: الجانب الأول جانبُ التشكيل حيث تكون الثقافة/ اللغة فاعلًا والنص مفعولًا. والجانب الثاني جانب التشكيل- البنية اللغوية الخاصة للنص- حيث تنعكس العلاقة فيصبح النص فاعلًا والثقافة/ اللغة مفعولًا.

والمسكوت عنه في الخطاب يمثل أحدَ آليات النص في التشكيل بما هو جزء من بنيته الدلالية، وقد يكون المسكوت عنه مدلولًا عليه في الخطاب بطريقة ضمنية، وقد يكون مدلولًا عليه بالسياق الخارجي، وكلتا الطريقتين في الدلالة على المسكوت عنه موجودة في القضايا التي نناقشها الآن، فالمسكوت عنه المدلول عليه في السياق الخارجي نجده في قضايا المرأة عمومًا وفي مسألة نصيبها في الميراث خصوصًا، أمّا المسكوت عنه المدلول عليه في الخطاب ضمنيًّا فنجده في قضية المواريث بشكل عام» (١).

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢٢٢-٢٢٤.

الشق الأول

«وكثير من الأحكام الخاصة بالمرأة لا يتكشف مدلولها- ومن ثم مغزاها- خارج وضعية المرأة في المجتمع العربي قبل الإسلام، فقد كانت تعامل بوصفها كائنًا فاقد الأهلية لا تستمد قيمتها من الرجل الذي تنتسب إليه أبًا كان أو أخًا أو زوجًا، والشواهد على ذلك تخرج عن الحصر، ويكفي أن نستشهد فيما نحن بصدده باعتراض الناس على توريث البنات؛ لأنهم كانوا لا يورثون المرأة ولا الطفل الذكر، وكان المعيار اقتصاديًّا صرفًا؛ كانوا يقولون:»لا نورث من لا يركب فرسًا ولا يحمل كلًّا ولا ينكأ عدوًّا»، وهذا معناه أن المعيار هو القدرة على الإنتاج، وما يرتبط بها من تحمل المسؤولية.. والحال كذلك ألا تكون المعاني الواردة في النصوص عن المرأة- بما في ذلك توريثها نصف نصيب الذكر- ذات مغزى يتحدد بقياس طبيعة الحركة التي أحدثها النص وبتحديد اتجاهها؟ إنها حركة تتجاوز الوضع المتردي للمرأة وتسير في اتجاه المساواة المضمرة والمدلول عليها في نفس الوقت ولا يتم الكشف عن المضمر في قضية المرأة ومساواتها بالرجل خارج سياق الكشف عن حركة النص الكلية. وهنا تنكشف دلالة المضمر كاملة حين توضع في سياق حركة النص وموقفه من «العبودية» التي تعرضنا لها فيما سبق.

المضمر الكلي تحرير الإنسان- الرجل والمرأة- من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، لذلك طرح «العقل» نقيضًا لـ»الجاهلية « والعدل نقيضًا للظلم، والحرية نقيضًا للعبودية، ولم يكن يمكن لتلك القيم إلا أن تكون مضمرة مدلولًا عليها، فالنص لا يفرض على الواقع ما يتصادم كليًّا بقدر ما يحركه جزئيًّا. ولعل مسار الاجتهاد قد تحدد الآن في مسألة ميراث البنات، بل في كل قضايا المرأة المثارة في واقعنا والتي يصر الخطاب الديني على التمسك بمناقشاتها في حدود معاني النصوص مهدرًا المغزى حاكمًا على التاريخ بالثبات وعلى دلالة النصوص بالجمود»[1].

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٤.

الشق الثاني

«لكن مسألة ميراث البنات كما ناقشناها من زاوية وضع المرأة في مجتمع ما قبل الإسلام يجب أن تناقش من جانبها الآخر: قضية الميراث في الإسلام بشكل عام. والمعاني المدلول عليها في النصوص تقسم الأنصبة طبقًا لعلاقات العصبية الأبوية، وهذا طبيعي في المجتمع القائم على تلك البنية العصبية.. والحقيقة أن المسكوت عنه المدلول عليه في مسألة المواريث يتجاوز ذلك إلى خلخلة معيار «العصبية» ذاته، فلا يجوز أن يرث غير المسلم المسلم مهما كانت درجة العصبية والقرابة.

وهذا إخلال لا شكّ فيه بمسألة العصبية معيارًا للميراث. ولحرص الإسلام على عدم تركيز الثروة يمنع أن يجمع فرد واحد- أيًّا كانت درجة قرابته وعصبيته للمتوفَّى- بين الميراث والوصية.

ولكن دلالة المسكوت عنه في مسألة الميراث لا تقف عند هذا الحد، بل تتحرك حركة غير مسبوقة في اتجاه العدل وتوزيع الثروة: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركناه صدقة»[1] صحيح أن النص هنا خاص لا عام، ولكن مغزاه واضح لمن أراد، غير أن الخطاب الديني الذي يدعو إلى الاقتداء بالنبي فيما هو أهون من ذلك كثيرًا وأشد خصوصية- كالثوب واللحية وطريقة الطعام- يصرّ هنا على الخصوصية. ولم يتساءل أحد عن الحكمة وراء المبدأ، ربما لأن التساؤل يفصح عن المسكوت عنه في شأن الميراث، وهو الإفصاح الذي يراد كتمُه»[2].

ويقول خليل عبد الكريم: «ولماذا لا نسلم أن ما مُنِحَتْه «المرأة» في «عصر التأسيس» يعد بمقاييس ذلك العصر نقلة رائعة ومتميزة، ولكن في نهاية المطاف ليس هو غاية المراد

---

(١) البخاري (٦٧٢٧)، ومسلم (١٧٥٨).

(٢) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٢٥.

وأقصى الأماني، بل هو (فتح باب) ولكن للأسف لم يتم ولوج الباب، وتوقفت المسيرة لأسباب عديدة أبرزها التقاليد الصحراوية البدوية والتي ما زالت حتى الآن تفرض هيمنتها، ومن أسفٍ أن يطلق على تقاليد الصحراء وأعراف البدو وصفُ (الأصولية) حتى تنال القبول من العامة، وتخيف الدارسين والباحثين وترهبهم وتمنعهم من نقدها وكشف حقيقتها؛ لأن هذا الوصف يضفي عليها قداسة مصطنعة»[١].

الجواب:

ميراث البنات هو المثال التطبيقي الذي ذكره الدكتور نصر أبو زيد، وهو يوضح حقيقة النظرية التأويلية التي يسعى في إثباتها بكل طريق. ومن خلال ذلك المثال أيضًا نستطيع أن نتبينّ فساد تلك النظرية، ويتضح ذلك جليًّا فيما يلي:

أولاً: لم يطبق نصر أبو زيد الحركة البندولية التي اخترعها، والتي جعلها شرطًا لمن أراد أن ينجو من وهدة التلوين وتكون قراءته غير مغرضة، وإن كانت غير بريئة على حد تعبيره. فالدكتور لم يوضح لنا كيف وضع المغزى الذي يشير إلى الواقع الحالي كنقطة بداية؟ وكيف انطلق منها ليكتشف الدلالة التاريخية؟ وكيف عاد مرة أخرى إلى المغزى ليعدل من نقطة البداية؟.

ثانيًا: الدكتور يعترف اعترافًا لا مواربةَ فيه ولا غموض بأن المعاني واضحة في أن النصوص لا تساوي بين الرجل والمرأة في الميراث فقط، بل في جميع التشريعات، وإن كانت تساوي بينهما في العلم والجزاء الدينيَّينْ. فهل تترك تلك المعاني الواضحة للنصوص، ويبحث عن مغزى لها غير واضح، ومختلف فيه بين العصرانيّين أنفسهم؟!

ثالثًا: وضوح تلك المعاني بهذه الصورة يضع الخطاب في خانة النصوص، بالمعنى الاصطلاحي عند الأصوليين، أي الأدلة المقطوع بدلالتها دون أدنى احتمال. وهذا يبطل

---

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص١٠، ١١.

القول بندرة النصوص من جهة، ومن جهة أخرى يبطل الكلام حول النصوص من الأساس، لا حول ندرتها فقط؛ لأنه لا فائدة إذًا من وضوح المعاني وعدم ورود الاحتمال عليها؛ لأن تلك الدلالة ستطرح ويصار إلى المغزى، فلا فرق بين النص، والظاهر، والمجمل، والمؤول، فالكل تحت سيف التأويل عند العصرانيّين.

رابعًا: في البحث العلمي لا يكفي للاعتراض على رأي واتهامه بالقصور أن يُذكر رأي آخر، لاسيما إذا كان البحث حول قضايا إسلامية، وهذا الآخر لا ينتمي لهذا الدين، وإنما ينتمي لفئة الطاعنين فيه. ولهذا فمن السقطات العلمية للدكتور نصر أبو زيد أن يعترض على العلماء في اقتصارهم على ما ذكر في الشرع من أحكام تدريجية، وعدم تطاولهم على المستقر من أحكام الشرع، فيقول: «ولكن الدراسات الحديثة لا تتعامل مع النصوص من خلال المذكور فقط، بل تعطي اهتمامًا للمضمر والمسكوت عنه، أو المدلول عليه بطريقة ما في الخطاب ذاته»(١).

خامسًا: إذا اختلفنا في هذا المسكوت عنه والمضمر في الخطاب من حيث وجوده وعدمه، أو اختلف العصرانيون فيما بينهم في تحديده فما الحكم؟ وما المعيار في الحكم؟ وهل يكون مغزى بهذا الشكل محددًا أكثر انضباطًا لمقاصد الوحي الفعلية، كما يزعم االدكتور نصر أبو زيد؟

سادسًا: هل نعتبر العصرانية طريقة باطنية جديدة تؤمن أن للنص ظاهرًا يعلمه العوام وباطنًا لا يعلمه إلا الخواص؟ وهذا ما صرح به الدكتور نصـر أبو زيد حين قال: «إن التفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يمكن أن تفيد في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى، بشرط أن تنفي عنها الحكم القيمي المتمثل في علاقة الأدنى/ الأعلى في التراث الصوفي»(٢).

---

(١) «نقد الخطاب الديني» ص٢٢٣.

(٢) المصدر السابق ص١٤٤.

وإذا قلنا إن العصرانيّين هم الخواص، فهل نعتبر هذا كهنوتًا كنسيًّا جديدًا، يفرض علينا أن كلامه هو المحقق لمقاصد الوحي الفعلية؟

سابعًا: ممّا يؤكد عدم علمية البحث، ويبرز التلاعب بأحكام الشرع؛ طرح قضية ميراث البنات على صور واحدة، وهي أن للذكر مثل حظ الأنثيَيْنْ، في حين أن هذه حالة من حالات متعددة قد تأخذ البنت في إحداها الميراث كاملاً، وقد يكون نصيبها أكثر من الذكور، فأين الدراسة العلمية لتلك الحالات؟.

ثامنًا: من قال إن المساواة بين الرجل والمرأة من المضمر في النصوص، الذي يحقق العدل المنافي للظلم، ومقتضى العقل المنافي للجاهلية؟! إن العقل يقتضي المساواة بين المتماثلين، والتفرقة بين المختلفين، ولما كان الاختلاف بين الرجل والمرأة لا ينكره عاقل أتى الشرع بالتفرقة بينهما في جميع التشريعات، بخلاف الجزاء فإنه لا يختلف كما هو معلوم.

تاسعًا: وإذا كان المضمر الكلي في الخطاب يتحرك في اتجاه تحرير الإنسان- الرجل والمرأة- من أسر الارتهان الاجتماعي والعقلي، ولهذا طرح «العقل» نقيضًا للجاهلية، والعدل نقيضًا للظلم، والحرية نقيضًا للعبودية، فما جوابهم على قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: ٣٣]؛ حيث جعل الله التبرج من سمات الجاهلية، والستر من العقل والفطرة؟!

فهل نجعل العصرانيّين من الجاهليّين الذين تركوا العقل لَمَّا نصبوا أنفسهم دعاةً للسفور والتبرج؟ وهل من العدل أن يزني الرجل بحليلة جاره ولا يكون عليه عقوبة إذا لم يرفع الزوج شكواه إلى القاضي؟ وهل من الحرية أن يأتي الابن بعشيقته، أو تأتي البنت بعشيقها أمام الوالدين دون أن يحق لهما- قانونًا- الاعتراض؟

عاشرًا: كيف يصح عقلاً الاستدلال بقوله ﷺ: «لاَ نُورَثُ مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ»[(١)] على اتجاه تشريع الميراث نحو العدل وتوزيع الثروة؟ هذا يعني أن تشريعات الميراث الحالية لا تحقق العدل كما ينبغي، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

وهل مغزى النص الواضح هو إلغاء تشريعات الميراث ليتحقق العدل ويتم توزيع الثروة؟!

تلك الأسئلة قد لا تجد إجابات واضحة، ولكن يمكن أن نفهم كيف يتحرك القوم من حديث الدكتور حسن حنفي عن تجربته، فقال متحدثًا عن الدكتور نصر حامد أبو زيد:

«قال أشياء كنت أتمنى أن أقولها، ولكن ربما استخدامي لآليات التخفي حال بين فهم ما أردت أن أقول. نحن مجموعة من الأفراد لو اصطادونا لتمَّ تصفيتنا واحدًا واحدًا، ولذلك أرى أن أفضل وسيلة للمواجهة هي استخدام أسلوب حرب العصابات. اضرب واجرِ. ازرع قنابل موقوتة في أماكن متعددة تنفجر وقتما تنفجر، ليس المهم هو الوقت. المهم أن تغير الواقع والفكر. ولذلك يسمونني: المفكر الزئبقي. لا أحد يستطيع أن يمسك علي شيئًا. الجماعات الإسلامية تراني ماركسيًّا. الشيوعيون يرون أني أصولي. الحكومة تتعامل على أنني شيوعي إخواني!»[(٢)].

إنها إذًا حرب عصابات تستهدف تغيير الواقع والفكر، فحَيّعَلى جهاد الكلمة.

---

(١) البخاري (٦٧٢٧)، ومسلم (١٧٥).

(٢) جريدة «أخبار الأدب» بتاريخ ٢٨ / ١٢ / ٢٠٠٣.



الخَاتِمَةُ

الخاتمة

أحمدُ الله تعالى في انتهائي كما حمدته في ابتدائي، وأصلي وأسلم على خير خلقه سيدنا محمد، وعلى آله الأطهار، وصحبه الأخيار، وعلى من اقتدى بهداه، واقتفى أثره إلى يوم الدين.

أمّا بعد..

فقد طوفت في هذه الرحلة حول مبحث من أهم مباحث علم أصول الفقه، ألا وهو مبحث الدلالات، بدءًا من تعريف الدلالات، وبيان أقسامها وأركانها، والفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ؛ ليتمهد الحديث بعد ذلك عن ركائز الدلالة الكبرى وروافدها الرئيسة، أولها: الوضع اللغوي، ويشمل الكلام عن الأمر والنهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمشترك، وثانيها: الاشتقاق، ويشمل الكلام عن تعريفه وأركانه، وفائدته وأقسامه، وثالثها: القرائن بنوعيها: المقالية- الداخلية والخارجية-، والحالية المقامية، ثم تبع ذلك تطبيقات أصولية على القرائن؛ توضح أهميتها في أبواب المطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والخصوص والتخصيص، وتعيين المراد بالمشترك.

تلا ذلك الحديث عن طرق الدلالة، **أولها**: المنطوق (دلالتي المطابقة والتضمن)، **وثانيها**: المفهوم (دلالة الالتزام) بأنواعه: دلالتي الاقتضاء والإشارة، ومفهومي الموافقة والمخالفة، **وثالثها**: القياس، وأهم أنواعه: قياس العلة، وقياس المناسبة أو رعاية المقاصد.

ثم ختم الحديث عن الدلالات بتفصيل القول في البيان، ووجوهه، ومراتبه، وكيف أن البيان يكون بقول الله وقول رسوله ﷺ، كما يكون بفعل النبي ﷺ، وأن البيان بالقول ينقسم إلى: المحكم (المبين بنفسه) بنوعيه: النص والظاهر، والمتشابه (المبين بغيره) بنوعيه:

المجمل والمؤول، وأن البيان بالسنة الفعلية يشمل كل أنواع الفعل بما في ذلك إشارته ﷺ وكتابته إلى عماله، وكذا تركه، فإن كان الترك تركًا للإنكار على قول أو فعل وقع بين يديه أو شاع في عصره سمِّيَ تقريرًا.

حتى إذا أُحكم البناء، وتجلت الحقائق، تمّ سرد الشبهات التي أثارها روّاد المدرسة العصرانية، الواحدة تلو الأخرى، مع تذييل كل شبهة بالرد عليها، مستثمرًا ما يعتريها من تناقض داخلي، يكشف عن زيفها، وأمكن تصنيف الشبهات إلى قسمينْ كبيرين، احتل كل واحد منهما بابًا مستقلاًّ، اختص أولهما بتعطيل الدلالة، واختص الثاني بتحريف الدلالة، ومن المعلوم أن بين التعطيل والتحريف ارتباطًا وثيقًا، حتى كأنهما وجهان لعملة واحدة؛ فالتحريف يتضمن- ولابد- تعطيلاً عن المعنى الأصلي كخطوة أولى لإثبات المعنى المخترع، كما أن التعطيل يؤدي- في الغالب- إلى تحريف.

وكانت أولى خطوات تعطيل الدلالة: نزع القداسة عن الدلالة القرآنية ثم دلالة السنة النبوية، لتأتي الخطوة الثانية: نفي الدلالة الذاتية للنص من خلال آليات مُدَّعاة، على رأسها: استحالة الوصول إلى القصد الإلهي؛ لأن النص القرآني تأنسن منذ نزوله على النبي ﷺ، وتحول من كونه نصًّا إلهيًّا إلى كونه فهماً إنسانيًّا، لتأتي آلية نفي امتلاك الحقيقة المطلقة لتسوى بين الفهوم المختلفة، ومن ثم يمكن الجهر بالتحرر من سلطة النصوص. فإذا استقر نفي وجود دلالة ذاتية للنص، أمكن الحديث- عندئذ- على تاريخية الدلالة، وارتباطها بالبيئة التي نزل فيها النص، وتأسيس ذلك على بدعة خلق القرآن، مع نفي كتابته في اللوح المحفوظ، كل ذلك لإثبات أن القرآن منتَج ثقافي، تشكل في الواقع والثقافة في مرحلة تاريخية معينة ذات طابع أسطوري. وبالحديث عن تاريخية الدلالة ساغ لأصحاب القراءة العصرية المناداة بنفي عموم الدلالة، الذي يرتكز على رفض شمولية النص لكل الوقائع، ورفض تحكيم الفهم الحرفي للنصوص في كل مجالات الحياة: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية. أضف إلى ذلك بعض

المحاولات الخاصة كمحاولة المهندس محمد شحرور الفصلَ بين القرآن والكتاب، وتقسيم آيات القرآن إلى أقسام لم يسمع بها من قبل، حتى كان المهند شحرور محلاًّ للنقد من إخوانه العصرانيّين مثل الدكتور نصر حامد أبو زيد، الذي فنّد الكثير من آرائه.

أمّا تحريف الدلالة فقد أمكن رصد أهم منطلقاته، حيث كان أولها: التغريب، بدءًا من استقاء المادة الأساسية للشبهات من الغرب، وانتهاءً بمحاولة نقل التجربة الغربية في نقد المسيحية والتمرد على سلطان الكنيسة، من خلال محاولات متعسفة في إيهام القارئ بتطابق الواقعينْ: واقع الغرب المسيحي في العصور الوسطى، وواقع العرب الإسلامي في العصر الحديث. وثانيها: الاتجاه الإنساني، المتمثل في التركيز على الإنسان المخاطب بالنص القرآني، لا على قائله. وثالثها: تقديم العقل على النقل، والإعلاء من شأن الأدلة العقلية ووضع الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة. ورابعها: أولوية الواقع، فالواقع أولاً والواقع ثانيًا والواقع أخيرًا.

أمّا منهج العصرانيّين الذي ساروا عليه في تحريفهم للدلالة، وتنفيذ ما سَمّوه بالقراءة المعاصرة أو التأويل العصري للنصوص الدينية، فقد قام على أربعة محاور، أولها: إعمال السياق بمفهومه الجديد، ومستوياته المتعددة، وثانيها: إنتاج دلالات جديدة للنصوص. وثالثها: اختراع مستويات جديدة للدلالة، وإدراج الدلالة الأصلية (التاريخية) ضمن المستوى الملائم لها، ورابعها: سمطقة الدلالة القابلة لذلك؛ للانتقال من المعنى إلى المغزى، أو من الدلالة التاريخية إلى الدلالة العصرية.

وبعد هذا كله، أود أن أقرر الأمور التالية:

أولاً: إن من الأهمية بمكان: العناية بالعربية لمن أراد خوض غمار أصول الفقه، ورام استنباط الأحكام الشرعية؛ فالعربية في مدلولاتها وأساليب الخطاب فيها هي الركن الركين لقواعد تفسير النصوص واستنباط الأحكام في الشريعة الإسلامية الغرّاء.

ثانيًا: ينبغي لدارس علم أصول الفقه الاستفادة من كلام المتأخرين، ولكن دون إهمال لكلام المتقدمين، بل يكون تحليل الخطاب هو أداته، والنظر في مراحل تطور علم أصول الفقه هو وسيلته، سواء كان هذا النظر والتحليل على مستوى الشكل والأسلوب، أو على مستوى الموضوع والمضمون؛ فلا غنى لنا عن العودة إلى سلاسة الرسالة، مع الاستفادة من عصير المستصفى، وأزهار الروضة، وفوائد المسوّدة، ومقاصد الموافقات ، وسعة البحر، وتنقيحات الإرشاد.. الخ.

ثالثًا: إن الحِكَم والمصالح في التشريع- في حقيقة الأمر- إمّا معتبرة وإمّا ملغاة، ولا وجود لقسم ثالث مرسل عن الاعتبار، وإنما الاعتبار إمّا أن يكون بالأدلة الخاصة- نصوص من الكتاب أو السنة أو الإجماع- أو بأدلة شرعية عامة وكلية مقطوع بها شكّلت ما يُعرف بالمقاصد الشرعية، وهو ما يُدخل ابتناء الأحكام الشرعية عليها داخل دائرة القياس، الذي يرجع هو الآخر إلى دلالات الألفاظ الشرعية.

رابعًا: خطاب الشرع بيانٌ عن الأحكام التي شرعها الله لعباده، ولكن جعل الله هذا البيان على مراتب ليتحقق الابتلاء بالرد إليه لا الرد إلى الأهواء؛ فأقام المحكم من الخطاب أُمًّا للكتاب، ووضع المتشابه امتحانًا يُظهر به زيغ القلوب؛ ومن ثم فلابد من عناية خاصة بمباحث التأويل، لَمَا فيها من تحديد معالم الطريق في فهم النصوص، والتزام الجادة عند معالجتها، ممّا يكشف تأويل المنحرفين في عقائدهم أوعقولهم.

خامسًا: إن رواد التيار العصراني يعانون من تباين في أفكارهم يصل إلى حدّ التناقض، إلا أنهم يلتقون على هدف واحد هو دفع الحياة في العالم الإسلامي لتتبع سنن الحياة الغربية، كما أنهم يلتقون للوقوف في وجه أهل السنة المدافعين عن هوية الأمة الإسلامية. وهذا يفرض على أبناء الصحوة الإسلامية أن يعتصموا بحبل الله جميعًا ولا يتفرقوا، وإلا يفعلوا تكن فتنةٌ في الأرض وفساد كبير.

سادسًا: إن العصرانيّين هم المؤثرون- غالبًا- في مسيرة ما يسمى بالفكر والثقافة في العالم الإسلامي اليوم، وهم المتنفذون في أكثر وأهم أجهزة الإعلام، ومراكز التوجيه والتأثير والقيادة، سواء على شكل كراسي علمية، أو أحزاب سياسية، أو منظمات حقوقية، أو مؤسسات صحفية، أو هيئات ثقافية، أو مجموعات نخبوية.. الخ. وهذا يفرض على الحركات والمؤسسات الإسلامية أن يكونوا أشد يقظة، وأكثر استعدادًا لمواجهة كافة مخططات الغزو الفكري، المصنَّع غربيًّا، والمنفَّذ داخليًّا، وأن تكون أساليبهم العلمية والفكرية والعملية بقدر مستوى التحدي.

سابعًا: أود التذكير بأهمية الدراسات العليا- لاسيما في مجال أصول الفقه- وما يجب أن تؤديه لخدمة هذا الغرض، ألا وهو تصحيح المفاهيم والأفكار الخاطئة، ودفع الشبه، والوقوف أمام هجمات الغزو الفكري. وأرجو أن يكون هذا البحث إسهامًا في الجهاد في سبيل الله، ونصرة رسول الله ﷺ، وأعتذر عن ما كان فيه من نقص وتقصير، فإن الموضوع لا يزال بحاجة إلى المزيد من الجهد من أساتذتنا وعلمائنا وزملائنا الأفاضل، وما قدمته فهو إعذارٌ إلى الله، ورغبة فيما عنده من مغفرة ورحمة، وتشبهًا بأهل الفضل والكرم، إن التشبه بالكرام فلاح.

وصلّ اللهم وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين.

سبحان رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المراجع

أولًا: القرآن الكريم.

ثانيًا: كتب التفسير وعلوم القرآن:

١- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال السيوطي، تحقيق: أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٢- أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، ط٣، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

٤- البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي النحوي، دار الفكر، دمشق.

٥- البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبرهان، تاج القراء محمود بن حمزة الكرماني، تحقيق: عبد القادر عطا، دار الفضيلة، القاهرة، ١٩٧٧م.

٦- تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، دار طيبة، السعودية.

٧- التفسير الكبير، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دار الغد العربي، القاهرة- دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

٨- التفسير الوسيط، الدكتور وهبة بن مصطفى الزحيلي، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ.

٩- تفسير سورة يوسف، أبو عبد الله مصطفى العدوي، مكتبة مكة، طنطا- مصر، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٠- جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

١١- الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق: سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م.

١٢- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ هـ.

١٣- في ظلال القرآن، سيد قطب إبراهيم، دار الشروق، القاهرة.

١٤- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

١٥- معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي- محمد علي نجار- عبد الفتاح- إسماعيل شلبي، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر.

١٦- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دار العلم- الدار الشامية، دمشق بيروت، ١٤١٢هـ.

ثالثًا: كتب الحديث وعلومه:

١٧- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٨- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ.

١٩- تيسير مصطلح الحديث، الدكتور محمود الطحان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط٩، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٠- الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، حسب ترقيم فتح الباري، دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢١- السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، عمان- الأردن.

٢٢- سنن ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م.

٢٣- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م..

٢٤- سنن البيهقي الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٥- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى.

٢٦- سنن الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي- خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٧- سنن النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م.

٢٨- صحيح ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي، بترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، المسمى: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، اعتنى به: جاد الله بن حسن الخداش، بيت الأفكار الدولية، لبنان، ٢٠٠٤م.

٢٩- صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الخامسة.

٣٠- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣١- صفة صلاة النبي ﷺ، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

٣٢- الضعفاء، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٣٣- الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: علي محمد البجاوي- محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، لبنان.

٣٤- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٣٥- فتح الباري، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الشهير بابن رجب الحنبلي، تحقيق: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي، الدمام- السعودية، ١٤٢٢هـ.

٣٦- المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٣٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني، بيت الأفكار الدولية، الرياض، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٣٨- مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٣٩- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية.

رابعًا: كتب أصول الفقه:

٤٠- الإبهاج، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، وولده تاج الدين عبد الوهاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٤١- إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٤٢- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٤٣- إرشاد الفحول لتحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي العربي، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤٤- أصول الفقه، الدكتور محمد أبو النور زهير، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط٢، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٤٥- الأصول من علم الأصول، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، جدة، ط١، ١٤٢٤هـ.

٤٦- إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

٤٧- أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٦، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٤٨- البحر المحيط، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتبي، القاهرة، ط٣، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٥م- وطبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٩- البرهان، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٥٠- بيان المختصر، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصبهاني، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٥١- تعارض ما يخل بالفهم وأثره في الأحكام الفقهية، شكري حسين البوسنوي، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م..

٥٢- تفسير النصوص، الدكتور محمد أديب صالح، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، ط٤، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٥٣- التقرير والتحبير، أبو عبد الله محمد بن محمد المعروف بابن أمير الحاج، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى.

٥٤- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٥٥- حصول المأمول من علم الأصول، محمد صديق حسن خان القنوجي، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٥٦- دلالة الكتاب والسنة على الأحكام، الدكتور عبد الله عزام، دار المجتمع، جدة، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٥٧- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٥٨- روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٥٩- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.

٦٠- شرح الكوكب الساطع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٦١- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ م.

٦٢- شرح تنقيح الفصول، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٦٣- شرح جمع الجوامع لابن السبكي، الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي، دار الفكر ودار الكتب العلمية، بيروت.

٦٤- شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٦٥- شرح نظم الورقات، محمد بن صالح العثيمين، دار البصيرة، الإسكندرية، ١٤٢٣هـ.

٦٦- شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦٧- الضروري في أصول الفقه، القاضي أبو الوليد القرطبي الأندلسي، الشهير بابن رشد الحفيد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٦٨- العدة في أصول الفقه، القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هت - ٢٠٠٢م.

٦٩- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: الدكتور أحمد الختم عبد الله، المكتبة المكية- دار الكتبي، القاهرة، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧٠- علم أصول الفقه، عبد الوهاب خلاف، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط٧، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.

٧١- فتح الغفار بشرح المنار، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم الحنفي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٧٢- الفصول في الأصول، أبو بكر أحمد بن علي الجصاص، دار الكتب، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٧٣- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، محب الله بن عبد الشكور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٧٤- القطع والظن عند الأصوليين، الدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، دار الحبيب، الرياض، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٧٥- قواطع الأدلة في أصول الفقه، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، تحقيق: د. عبد الله بن حافظ بن أحمد الحكمي، مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٧٦- كشف الأسرار، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٧٧- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: أيمن صالح شعبان، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

٧٨- المحرر في أصول الفقه، أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٧٩- المحصول في أصول الفقه، القاضي أبو بكر بن العربي المعافري المالكي، تحقيق: حسين علي اليدري، دار البيارق، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٨٠- المحصول في علم الأصول، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٨١- مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار الأصالة، الإسكندرية، ط٣، ١٤١٠هـ.

٨٢- المستصفى في علم أصول الفقه، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٨٣- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: د. أحمد إبراهيم عباس، دار الفضيلة، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٨٤- معراج المنهاج، شمس الدين محمد بن يوسف الجزري، تحقيق: د. شعبان محمد إسماعيل، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ.

٨٥- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، الشريف أبي عبد الله محمد بن أحمد الحسيني التلمساني، مؤسسة الريان، بيروت، ط٢، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٨٦- المقدمة في الأصول، أبو الحسين علي بن عمر بن القصار المالكي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦م.

٨٧- المناط في أصول الفقه، رائد عبد الله نمر بدير، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٨٨- المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الدكتور محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٨٩- مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، خليفة بابكر الحسن، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٠٩هـ - ٢٠٠١م.

٩٠- مناهج العقول في شرح منهاج الأصول للبيضاوي، محمد بن الحسن البدخشي، ومعه شرح الإسنوي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٩١- منهج التعليل بالحكمة وأثره في التشريع الإسلامي، الدكتور رائد نصري جميل أبو مؤنس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات الأمريكية المتحدة، ط١، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٩٢- المهذب في علم أصول الفقه المقارن، الدكتور عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٠م.

٩٣- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، دار المعرفة، بيروت، ط٦، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٩٤- ميزان الأصول، علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، دار التراث، القاهرة، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٩٥- نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر صندوق إحياء التراث الإسلامي المشترك بين المغرب والإمارات.

٩٦- نهاية السول في شرح منهاج الوصول، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، تحقيق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٩٧- الواضح في أصول الفقه، د. محمد سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان- الأردن، ط٥، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٩٨- الوجيز في أصول الفقه، الدكتور عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

خامسًا: كتب الفقه:

٩٩- الاختيارات الفقهية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٨م.

١٠٠- الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ.

١٠١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاضي أبو الوليد القرطبي الأندلسي، الشهير بابن رشد الحفيد، تحقيق: أحمد أبو المجد، دار العقيدة، الإسكندرية، ط١، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٠٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر علاء الدين بن مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٢م.

١٠٣- الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد علاء الدين بن علي الحصكفي، دار الفكر، بيروت، ١٣٨٦هـ.

١٠٤- الفقه الجنائي في الإسلام، الدكتور أمير عبد العزيز، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٠٥- المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر، بيروت.

١٠٦- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، مصوّرة من الطبعة الأولى، الرياض، مطابع دار العربية، بيروت.

١٠٧- المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٠٨- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، الأجزاء ١ - ٢٣ : دارالسلاسل- الكويت، الطبعة الثانية، الأجزاء ٢٤ - ٣٨ : مطابع دار الصفوة- مصر، الطبعة الأولى، الأجزاء ٣٩ - ٤٥ : طبع الوزارة، الطبعة الثانية، من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ.

سادسًا: كتب العقيدة:

١٠٩- الأدلة القواطع والبراهين في إبطال أقوال الملحدين، عبد الرحمن الناصر بن سعدي، مؤسسة الرسالة، بيروت- مكتبة الرشد، الرياض، ط٣، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١١٠- تحكيم القوانين، الشيخ محمد بن إبراهيم مفتي الديار السعودية في وقته.

١١١- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: د.علي حسن ناصر- د.عبد العزيز إبراهيم العسكر- د. حمدان محمد، دار العاصمة، الرياض، ط١، ١٤١٤هـ.

١١٢- درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١١٣- الدين والعبودية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، جمع أبي الفضل عبد السلام محمد عبد الكريم، المكتبة الإسلامية، القاهرة، ط٢، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

١١٤- الرسل والرسالات، الدكتور عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، الأردن، ط٦، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

١١٥- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن قيم الجوزية أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

١١٦- العلمانية، سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مكتب الطيب لخدمة التراث الإسلامي والرسائل العلمية، مصر، ط٢، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١١٧- القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، محمد بن صالح بن عثيمين، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة السنة، القاهرة، ط٢، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

١١٨- محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١١٩- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٠- موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد، الدكتور الطبلاوي محمود سعد، مطبعة الأمانة، شبرا- مصر، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١٢١- النبوّات، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

سابعًا: اللغة العربية والمعاجم :

١٢٢- أسرار البلاغة، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق: أبو فهر محمود شاكر.

١٢٣- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط١، ١٩٦٨م.

١٢٤- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزَّبيدي، دار الهداية.

١٢٥- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، اعتنى به: مصطفى أبو يعقوب، مؤسسة الحسنى، الدار البيضاء، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٢٦- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت.

١٢٧- دراسات في اللغة، الدكتور عبد المنعم محمد النجار، كتاب جامعي، كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بالقاهرة، جامعة الأزهر.

١٢٨- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

١٢٩- علم الاشتقاق، الدكتور محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٣٠- علم فقه اللغة العربية، الدكتور محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٣١- العين، تحقيق: عبد الله درويش، مطبعة بغداد، ١٩٦٧ م.

١٣٢- الفروق اللغوية، أبو الهلال العسكري، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، ط١، ١٤١٢هـ.

١٣٣- القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة.

١٣٤- قاموس إنجليزي عربي، منير البعلبكي.

١٣٥- لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

١٣٦- مختار الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، ط٣، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٣٧- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٨هـ.

١٣٨- معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٣٩- المعنى اللغوي، الدكتور محمد حسن حسن جبل، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٤٠- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥م.

ثامنًا: كتب التاريخ والتراجم:

١٤١- أحمد بن حنبل، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١٤٢- الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢ م.

١٤٣- البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تحقيق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٤٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت- مطبعة السعادة، القاهرة.

١٤٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا- لبنان.

١٤٦- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروزأبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٤٧- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٤٨- تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٤٩- تاريخ مدينة دمشق، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، دار الفكر، بيروت.

١٥٠- تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين بن محمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٤٨هـ.

١٥١- تقريب التهذيب، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار المعرفة، بيروت.

١٥٢- تهذيب الكمال، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المزي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م.

١٥٣- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، دار الجيل، بيروت.

١٥٤- سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، إشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١٥٥- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، ١٤٠٦هـ.

١٥٦- طبقات الشافعية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي شهبة، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت،ط١، ١٤٠٧ هـ.

١٥٧- طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرزي، تحقيق: إحسان عباس، دار الرائد العربي، بيروت، ط١، ١٩٧٠م.

١٥٨- طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط١، ١٩٩٧م.

١٥٩- طبقات المفسرين، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٣٩٦هـ.

١٦٠- لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

١٦١- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث الإسلامي، بيروت.

١٦٢- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.

تاسعًا: كتب الشبهات:

١٦٣- الاتجاه العقلي في التفسير- دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط٣، ١٩٩٦م.

١٦٤- الإسلام والإيمان، محمد ديب شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٦م.

١٦٥- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط٧، ٢٠٠٥م.

١٦٦- أصول الشريعة، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط٤، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٦٧- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٣م.

١٦٨- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الانماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط٣، ١٩٩٨م.

١٦٩- التراث والتجديد- موقفنا من التراث القديم، د. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط٤، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٧٠- تهافت القراءة المعاصرة، د. محامي منير محمد طاهر الشواف، الشواف للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٣م.

١٧١- الحجاب، جمال البنا، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٠٠٢م.

١٧٢- دراسات إسلامية، الدكتور حسن حنفي، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٩٨١م.

١٧٣- الدين والدولة وتطبيق الشريعة، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

١٧٤- الربا والفائدة في الإسلام، محمد سعيد العشماوي، مكتبة مدبولي الصغير، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

١٧٥- الفاشيون والوطن، سيد القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة (تحت التأسيس)، الجيزة، ط١، ١٩٩٩م.

١٧٦- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢م.

١٧٧- القرآن والسلطان، فهمي هويدي، دار الشروق، القاهرة- بيروت، ط٤، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

١٧٨- الكتاب والقرآن، محمد ديب شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٩٩٢م.

١٧٩- معالم الإسلام، محمد سعيد العشماوي، القاهرة، ط١، ١٩٨٩م.

١٨٠- مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣م.

١٨١- من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، مكتبة مدبولي، القاهرة.

١٨٢- من النص إلي الواقع- الجزء الأول: تكوين النص (محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه)، د. حسن حنفي، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط١، ٢٠٠٣م.

١٨٣- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد ديب شحرور، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.

١٨٤- نحو فكر إسلامي جديد (١)، خليل عبد الكريم، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

١٨٥- نحو فكر إسلامي جديد (٢) خليل عبد الكريم، دار مصر المحروسة، القاهرة، ط١، ٢٠٠٤م.

١٨٦- النص والسلطة والحقيقة- إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، ط٤، ٢٠٠٠م.

١٨٧- نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥م.

عاشرًا: كتب متنوعة:

١٨٨- الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب، بيروت.

١٨٩- الأسلوب والأسلوبية بين العلمانية والأدب الملتزم بالإسلام، د. عدنان رضا النحوي، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٩٠- افتراءات المستشرقين على الإسلام، عرض ونقد، الدكتور عبد العظيم إبراهيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

١٩١- تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية، الدكتور صلاح الصاوي، دار الإعلام الدولي، ط١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٩٢- التفسير الماركسي للإسلام، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة- بيروت، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٩٣- حسن الترابي آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة، محمد الهاشمي الحامدي، دار المستقلة، لندن ١٩٩٦م.

١٩٤- الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين، عبد الفتاح محجوب محمد إبراهيم، بيت الحكمة، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٩٥- الظاهرة العشماوية، الدكتور محمد عمارة، مصوَّر من مكتبة الإسكندرية.

١٩٦- العلمانيون والإسلام، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٩٧- الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، الدكتور محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١٠.

١٩٨- القراءة المعاصرة للدكتور محمد شحرور مجرد تنجيم، سليم الجابي، المكتبة الثقافية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٩٩- كيف تستعيد الأمة الإسلامية مكانتها من جديد، د. عمر سليمان الأشقر، دار النفائس، عمان- الأردن، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٠٠- مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط٤، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٢٠١- مغالطات، محمد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٢٠٢- نظرية السيادة، الدكتور صلاح الصاوي، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤١٢هـ.

حادي عشر: المجلات والدوريات العلمية:

٢٠٣- البعد المصدري لفقه النصوص، الدكتور صالح قادر الزنكي، كتاب الأمة ١١٣، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، قطر، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٢٠٤- التراث والمعاصرة، الدكتور أكرم ضياء العمري، كتاب الأمة ١٠، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٠٥- جريدة "أخبار الأدب" بتاريخ ٢٨ / ١٢ / ٢٠٠٣.

٢٠٦- الحصيلة اللغوية، د/ أحمد محمد المعتوق، سلسلة عالم المعرفة ٢١٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٩٦م.

٢٠٧- العلم في منظوره الجديد، روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، ترجمة: كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة ١٣٤، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢٠٨- مجلة البيان، السنة١١، العدد ١٠٤، ربيع الآخر ١٤١٤ هـ.

٢٠٩- مجلة البيان، العدد ١٣٧.

٢١٠- منهج السياق في فهم النص، د. عبد الرحمن بودرع، كتاب الأمة ١١١، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، قطر، ط١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

ثاني عشر: المواقع الإلكترونية:

٢١١- موقع شفاف الشرق الأوسط.

٢١٢- موقع صيد الفوائد.

٢١٣- موقع الدكتور محمد شحرور.

٢١٤- موقع إسلام أون لاين.

٢١٥- موقع معابر.

٢١٦- موقع Sons Of Ishmael.